This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

Das

Predigtamt im Urchriſtenthume.

Die

Entwickelung des Predigtamtes zur Zeit der Apoſtel und apoſtoliſchen Schüler,

mit Rückſicht

auf deſſen Veränderungen und weitere Ausbildung,

dargeſtellt

von

Eduard Leopold,
Paſtor prim., Probſte und Superintendenten zu Ülzen.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY.
HARVARD UNIVERSITY

Lüneburg.
Herold und Wahlſtab'ſche Buchhandlung.
1846.

831
L587pr
1846
cop. 2

Vorrede.

Die vorliegende Schrift hat den Zweck, das Predigtamt zur Zeit des Urchriſtenthums darzuſtellen: darzuſtellen, auf welche Art und unter welchen Umſtänden die Apoſtel und die apoſtoliſchen Schüler das Chriſtenthum in die Welt einführten; und zu zeigen, daß und wie ſich ſchon in dieſer Periode nach beſtimmten Formen und Verhältniſſen ein Amt entwickelte, das der Verbreitung der Chriſtuslehre, der Pflanzung und Organiſirung chriſtlicher Gemeinden diente. Iſt dieſer Gegenſtand ſchon in vielen kirchenhiſtoriſchen und denen verwandten Schriften behandelt worden, ſo rechtfertigt ſich eine neue Bearbeitung deſſelben jedenfalls durch den hochwichtigen Gegenſtand und um ſo mehr, wenn, wie hier, in Form und Manier ein ganz eigenthümlicher Weg eingeſchlagen wird.

*

Mein Bestreben war, zunächst den angekündigten Gegenstand nach den heiligen Urkunden, kirchengeschichtlichen und andern dahin schlagenden Schriftstellern zu behandeln, und zwar möglichst vorurtheilsfrei auf historisch-kritischem Wege, so daß keine extreme Parthei sich darin abspiegele, sondern jeder forschende und gläubige Theolog sich irgendwie damit einverstanden finde. Dieses freilich sehr ferne Ziel habe ich mit irenischem Sinne im ersten Theile zu erreichen gestrebt.

Um aber den Gegenstand auch practisch zu machen, habe ich vom Standpunkte des evangelischen Protestantismus aus im zweiten Theile noch eine Beleuchtung des ersten vorgenommen. Dieser zweite Theil, kein nothwendiger Ausfluß aus dem ersten, enthält nicht eine besondere Pastorallehre, sondern leitet den Blick von dem Bilde des Predigtamtes, welches das Urchristenthum vorhält, auf das Amt am Worte, wie es geführt werden soll, hin und erinnert uns, dem Principe des evangelischen Protestantismus gemäß, wie wir als evangelische Protestanten dasselbe beurtheilen, von demselben entlehnen und nach demselben uns bilden müssen und dürfen.

Diese Anlage der Schrift schien mir geeignet, den Gegenstand auf dem Gebiete einer freien wissenschaftlichen

Forſchung zu erhalten und für die Beurtheilung deſſelben eine feſte Baſis zu gewinnen. Es iſt bekannt, daß die Anſichten über das Weſen und die Bedeutung des Predigtamtes, über die Stellung, Functionen und Würde der Mitglieder deſſelben zu allen Zeiten verſchieden geweſen und noch ſind. Wo nun, wie in der katholiſchen Kirche, ein feſtſtehendes und kategoriſch gebietendes Syſtem über die hierher gehörigen Fragen und Meinungen entſcheidet, da hört alle Forſchung auf. Anders in der evangeliſch-proteſtantiſchen Kirchengemeinſchaft. Nach den Principien des evangeliſchen Proteſtantismus ſoll bei jeder Unterſuchung zunächſt das bibliſche Fundament ermittelt und gegründet und dann auf demſelben weiter gebauet werden.

Dieſe eben bezeichnete Methode iſt nach den Grundſätzen und nach dem Geiſte unſerer Kirchengemeinſchaft die einzig wahre und ſichere; ſie muß bei allen bibliſchen Forſchungen in Anwendung kommen, vornehmlich in einer Zeit, wie die unſrige iſt, wo man auf der einen Seite das Geſchichtliche in Mythe verwandeln, auf der andern Seite den Weg einſchlagen ſieht, auf welchem man von den ſymboliſchen Büchern zu der Bibel zurückkehrt. Von dieſen Principien geleitet bin ich, bei der Ausarbeitung der vorliegenden Schrift zu Werke gegangen; habe zuvörderſt das Predigtamt zur Zeit des Urchriſtenthums nach den heiligen

Urkunden und andern dahin gehörigen Daten dargestellt und dann erst den evangelisch-protestantischen Theologen darüber urtheilen lassen. Die Regeln, nach denen derselbe dabei verfahren muß, habe ich im zweiten Theile, Abschnitt I. näher angegeben.

Ich hoffe, daß der Theolog vom Fache die Schrift nach den berührten Grundsätzen abgefaßt und in ihr einigen Gewinn finde. Auch der gebildete Nichttheolog wird in ihr, namentlich im Epiloge, manches Beherzigenswerthe finden.

In einem Anhange sind noch einige aus den Quellen wörtlich abgedruckte Stellen beigefügt worden. Dieser Abdruck wird den Lesern hoffentlich nicht unwillkommen sein, weil er die Mühe des Nachschlagens erspart, auch einige Stellen enthält, die einem Jeden nicht immer zur Hand sein möchten. Für die ganze Schrift aber, die bei engem Drucke dieses Anhanges wenig vertheuert wird, ist der Vortheil erreicht, daß, da sehr oft auf die daselbst abgedruckten Stellen verwiesen wird, ein häufig wörtliches Citiren vermieden worden.

Wie die frühere Schrift von mir: »Johannes, der Täufer,« so hat auch diese ihre Entstehung im Kloster

Loccum gehabt. Als Studiendirector des Predigerſeminars daſelbſt (1823—1832) hielt ich über dieſen Gegenſtand Vorleſungen. Im Verlaufe derſelben fühlte ich mich zur Ausarbeitung eines größeren Werkes über das Predigtamt rückſichtlich des Urchriſtenthums, der Reformation und unſerer Zeit veranlaßt. Als ich hernach ins Predigtamt und damit, indem ich in der Regel zur Zeit mehrere Stellen bekleidete, in einen ſehr geſchäftsvollen Wirkungskreis trat, mußte ich dieſen größeren Plan aufgeben und mich auf die Umarbeitung der Schrift, wie ſie jetzt vorliegt, beſchränken. In dieſer Geſtalt hat nun die Arbeit ſeit mehreren Jahren ſchon fertig gelegen; leider aber wurde ich bis jetzt an der letzten Reviſion durch viele häusliche Leiden und eine eigene langwierige Krankheit verhindert. So viel zur Geſchichte dieſer Schrift, aus welcher erhellet, daß das »nonum prematur in annum« hier ſeine Anwendung gefunden und der Verfaſſer das Ergebniß früherer Forſchungen nach Jahren noch unterſchrieben hat.

Es folgen nun noch einige Bemerkungen, welche theils zur Erläuterung dienen, theils den Verfaſſer wegen einiger Eigenthümlichkeiten der Schrift rechtfertigen mögen.

Der auf dem Titel gewählte Ausdruck »Predigtamt« ſoll ſich, wie κηρύγμα, auf die geſammte Thätigkeit der

Apostel und apostolischen Schüler beziehen. Es lagen ihnen als den Herolden der neuen Lehre und als den Gründern der Gemeinden sehr verschiedenartige Pflichten ob, aber das κηρυσσειν blieb ihr Hauptgeschäft und bezeichnete dann ihre ganze Berufsthätigkeit. In der Bedeutung, nach welcher das Wort Predigtamt jetzt den ganzen Beruf des christlichen Religionslehrers, im abstracten Sinne eine Anstalt zur Verbreitung des Reiches Gottes, im concreten Sinne die zu diesem Amte Berufenen bezeichnet, ist es auch hier beibehalten.

Das Urchristenthum geht nach der Ansicht des Verfassers bis zu dem Zeitpunkte herab, in welchem die letzten von den Aposteln selbst unterrichteten Schüler lebten. Nach diesem Grundsatze müssen wir ohngefähr bis 150 Jahre nach Christi Geburt herabgehen. Dürfen wir zwar annehmen, daß die meisten Schüler der Apostel schon früher gestorben sind, so wissen wir doch, daß zu dieser Zeit der vom Jünger Johannes unterrichtete Polykarp noch lebte. Polykarp erzählt von sich selbst, daß er 86 Jahre Christo gedienet habe und Irenäus berichtet, daß derselbe sehr alt (επι πολυ παρεμεινε και πανυ γηραλεος) geworden sei. Ohne auf die verschiedenen Meinungen über das Todesjahr Polykarps hier weiter einzugehen, setze ich das Ende des Urchristenthums auf

das Jahr 150 nach Christi Geburt, zu welcher Zeit Polykarp lebte und mehrere Jünger der Apostel noch leben konnten.

In Betreff des Architectonischen der Schrift könnte man die Ausstellung machen, daß das Fundament größer als das Gebäude sei, da der erste Theil viel mehr Umfang als der zweite hat. Allein dieser Vorwurf trifft genauer betrachtet nicht, indem der erste Theil ein Ganzes für sich bildend ohne den zweiten bestehen kann. Der zweite Theil enthält nur eine Beleuchtung des Gebäudes von einem bestimmten Standpunkte aus: eine Epikrise des Hauptgegenstandes vom Standpunkte des evangelischen Protestantismus aus. Gleichfalls könnte man zum Vorwurfe machen, daß an mehreren Stellen auf einen und denselben Gegenstand recurrirt werde. Wenn nun aber ein solches Recurriren bei der systematischen Anlage der Schrift unvermeidlich, ja nothwendig war, so wird man mir zugleich die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß nirgends müssige Wiederholungen eingetreten sind.

Könnte man ferner bei einzelnen Partien des ersten Theils z. B. bei der Aufzählung der Widersacher u. s. w., mit denen das Predigtamt damals schon zu thun hatte, die Ausstellung machen, daß sie als wissenschaftliche Darstellun-

vereinigen möchten, so werde ich mich doch jeder billigen, schonenden Beurtheilung Andersdenkender herzlich freuen und jede gründliche Belehrung dankbar annehmen.

Ülzen, den 31. Januar 1846.

Der Verfasser.

Inhaltsanzeige.

Seite

Vorrede . . . . . III–XII

Erster Theil.

Das Predigtamt im Urchristenthume, nach den heiligen Urkunden und andern dahin gehörigen Nachrichten dargestellt.

Erster Abschnitt.

Die Hoheit des Predigtamtes im Urchristenthume 3

Zweiter Abschnitt.

Über die Erfordernisse zum Predigtamte im Urchristenthume 11

Erstes Capitel.

Die durchaus unerläßlichen Erfordernisse 12

Zweites Capitel.

Erfordernisse, welche, obgleich nicht nothwendig, doch wünschenswerth erscheinen 20

Dritter Abschnitt.

Die durch die Zeitverhältnisse schwierige Lage des Predigtamtes im Urchristenthume 35

Erstes Capitel.

Schwierigkeiten, welche bei der Ausbreitung des Christenthums und der Gründung der Gemeinden in den Weg traten 35

Zweites Capitel.

Das Predigtamt im Kampfe mit dem bösen Principe, den Widersachern und Irrlehrern jener Zeit 44

Seite

Drittes Capitel.

Das Predigtamt unter den politischen Verfolgungen der ersten Zeit . 86

Vierter Abschnitt.

Von der Berufung zum Predigtamte im Urchristenthume 95

Erstes Capitel.

Von wem geht die Berufung zum Predigtamte im Urchristenthume aus? 95

Zweites Capitel.

An wen ergeht der Ruf zum Predigtamte im Urchristenthume? . . 104

Drittes Capitel.

Einige besondere Ansichten, welche bei der Berufung zum Predigtamte im Urchristenthume hervortreten 108

Viertes Capitel.

Von der Weihe zum Predigtamte im Urchristenthume 115

Fünfter Abschnitt.

Die Pflichten, welche mit der Übernahme des Predigtamtes in der ersten Zeit unmittelbar verbunden waren 124

Erstes Capitel.

Der Lehrberuf im engeren Sinne 125

Zweites Capitel.

Über die Verwaltung der Liturgie 136

Drittes Capitel.

Die Seelsorge im engern Sinne 154

Viertes Capitel.

Von den Pflichten des Predigtamtes im Urchristenthume rücksichtlich des gesellschaftlichen Verbandes 164

Sechster Abschnitt.

Über die zum Predigtamte im Urchristenthume berufenen Personen . 168

Erstes Capitel.

Beschreibung jeder einzelnen zum Predigtamte berufenen Person und deren Amtsgeschäfte 168

Zweites Capitel.

Pragmatische Darstellung, wie die verschiedenen Ämter bis zum Ende dieses Zeitabschnittes sich ausbildeten, und die einzelnen Personen an den Geschäften Theilnahme gewannen 201

Seite

Drittes Capitel.

Die welt- und staatsbürgerliche Stellung der zum Predigtamte Berufenen 206

Siebenter Abschnitt.

Von der Aufsicht über das Predigtamt im Urchristenthume 215

Erstes Capitel.

Über die Personen, welche die Aufsicht ausübten 216

Zweites Capitel.

Über die Form, in welcher diese Aufsicht ausgeübt wurde 218

Drittes Capitel.

Worauf erstreckte sich das Aufseheramt 221

Viertes Capitel.

Mittel, deren die Aufseher zur Leitung des Predigtamtes sich bedienten 224

Zweiter Theil.

Grundansichten des evangelisch-protestantischen Theologen über das Predigtamt im Urchristenthume.

Erster Abschnitt.

Regeln, von denen geleitet der evangelisch-protestantische Theolog an die Beurtheilung des Predigtamtes im Urchristenthume geht 253

Zweiter Abschnitt.

Nähere Beleuchtung des Predigtamtes im Urchristenthume 261

Erstes Capitel.

Liegt im Gesammtplane Jesu ein Plan zum Predigtamte? 262

Zweites Capitel.

Was sollte das Predigtamt in den Zeiten des Urchristenthums sein? . 270

Drittes Capitel.

Von der Verwirklichung des dem Predigtamte im Urchristenthume vorschwebenden Ideals 279

Viertes Capitel.

Von der Modalität des Predigtamtes im Urchristenthume 284

Fünftes Capitel.

Die vorherrschende Richtung des im Predigtamte des Urchristenthums wirksamen Geistes 293

Sechstes Capitel.

Perfectibilität des Predigtamtes im Urchristenthume 298

Seite

Siebentes Capitel.

Das Vorbildliche, welches das Predigtamt im Urchristenthume für alle Zeiten hat 303

Achtes Capitel.

Daß das Urchristenthum es rechtfertigt, wenn im Fortgange der Zeit Veränderungen im Predigtamte vorgenommen werden 310

Dritter Abschnitt.

Epilog 312

Anhang.

Einige aus den Quellen wörtlich abgedruckte Stellen . . . 357

Erſter Theil.

Das Predigtamt im Urchriſtenthume, nach den heiligen Urkunden und andern dahin gehörigen Nachrichten dargeſtellt.

Erſter Abſchnitt.

Die Hoheit des Predigtamtes im Urchriſtenthume.

Εἴ τις ἐπισκοπης ὀρέγεται, καλου ἔργου ἐπιθυμει.
1. Timoth. 3, 1.

Das Predigtamt erſcheint ſchon in den Zeiten des Urchriſtenthumes ſowohl der Idee nach als auch durch die Art ſeiner Entwickelung und durch ſeinen Einfluß als etwas Erhabenes. Seine Hoheit wird uns fühlbar, wenn wir auf die Wirkungen hinblicken, welche es ſelbſt unter den ungünſtigſten Zeitverhältniſſen hervorbrachte, und auf die Begeiſterung, mit welcher die zum Predigtamte Berufenen arbeiteten. Mehr aber noch tritt jene Hoheit hervor durch ſeine Nothwendigkeit im Chriſtenthume, durch das Ziel, welches ihm vorgehalten, und durch die Verheißungen, welche ihm gegeben worden ſind.

Die Idee und das Weſen des chriſtlichen Predigtamtes findet von Anbeginn ſeinen Haltpunkt in den Vorſtellungen vom Reiche Gottes, von der chriſtlichen Kirche, vom heiligen Geiſte und deſſen Wirkſamkeit. Auf dieſe drei hohen Vorſtellungen müſſen wir ſtets zurückblicken, wenn uns die Hoheit des Predigtamtes im Urchriſtenthume klar werden ſoll.

Das Reich Gottes (*βασιλεια του θεου*) iſt die große Anſtalt zur Erziehung und Bildung aller vernünftigen Weſen für alle Zeiten und in allen Räumen. Durch Jeſum kam es zur Erde

nieder, wurde durch ihn gegründet, verbreitet und ſoll ſich hier entwickeln, nicht aber als abgeſchloſſen und beendigt gedacht werden, ſondern ſeinem unendlichen Plane nach in die andere Welt ſich hinüberziehen und daſelbſt ſeine Zwecke weiter verwirklichen. — Jenes Reich Gottes, ſo weit es ſich auf dieſe Welt erſtreckt, heißt die Kirche Jeſu Chriſti: eine moraliſch-religiöſe Geſellſchaft, deren Oberhaupt Jeſus Chriſtus iſt, welche die hohen Zwecke des Reiches Gottes zu verwirklichen ſtrebt, zu dem Ende nach des Herrn Lehre und Leben ſich bildet und durch gleichen Glauben, durch gleiche Liebe, durch gleiche Hoffnungen ſich verbindet. Nimmt dieſe Geſellſchaft andere Geſtaltungen an, finden in ihr ſich Abweichungen und Verirrungen (die ſichtbare Kirche), ſo bleibt doch jenes hohe Ziel den wahren, gläubigen Mitgliedern unverrückt, welche ſich zum Volke Gottes heranbilden.

In der erſten chriſtlichen Kirche ſchon findet ſich eine Anſtalt, durch welche jene großen Zwecke des Reiches Gottes erreicht und der ganze beſeligende Plan verwirklicht werden ſoll. Einzelnen Männern wird die Verpflichtung aufgelegt, für die Verbreitung des Wortes, die Förderung eines ſittlichen Lebens und die Stärkung im Glauben zu wirken. So findet ſich gleich von Anbeginn der Dienſt am Worte Gottes oder das chriſtliche Predigtamt (κηρυγμα Tit. 1, 3.).

Die Idee des Predigtamtes und die Anordnung deſſelben geht aus der allgemeineren Idee und dem Weſen der chriſtlichen Kirche hervor. Die Kirche gebraucht Mittel, um ihre Zwecke zu erreichen, ihre Lehren zu verbreiten, Erbauung zu bewirken, den Glauben zu befeſtigen und ihre Mitglieder zu vereinigen. Zwar geſchieht die Fortſetzung der chriſtlichen Lehren und des chriſtlichen Lebens durch den heiligen Geiſt; jedoch nach der Natur des Mitzutheilenden und der für das Chriſtenthum zu Gewinnenden iſt eine planmäßige Einwirkung von Seiten der Mitglieder nöthig. Nach der Anſicht, daß alle Glieder der Gemeinde in gewiſſer Beziehung ſich gleich ſtehen, könnte man folgern, daß alle Glieder das Recht und die Ver-

pflichtung, zu belehren und zu erbauen, übernähmen. Dazu kommt, daß im N. T. eine gegenſeitige Erbauung und Belehrung empfohlen wird. Dies aber ſchwächt jenen Satz von der Nothwendigkeit des Predigtamtes in der chriſtlichen Kirche keineswegs, ſobald man die Folgen und Wirkungen einer ſolchen willkürlichen, planloſen, gegenſeitigen Belehrung überdenkt und es einſieht, daß eine ſolche für die Länge der Zeit unmöglich dem hohen Entwurfe unſers Erlöſers entſprechen konnte. Wie nothwendig ein Lehramt in der chriſtlichen Gemeinſchaft ſei, ſah der Erlöſer hell und klar vorher. Er ſelbſt ordnete ſchon das Lehramt durch einen engern und weitern Jüngerkreis an, und der Apoſtel Paulus führt die Anordnung einzelner Ämter auf ihn zurück, Eph. 4, 11.

Das Predigtamt, nicht nach der nächſten engern Bedeutung des deutſchen und griechiſchen Wortes, ſondern in ſeinem weitern Sinne aufgefaßt, hat die höchſten Zwecke. Es erſtreckt ſich nicht blos auf die Verkündigung des Evangelii; es bezielt daneben Erbauung in allen Kreiſen des Lebens und befördert alle für die Menſchheit wohlthätigen Unternehmungen und Anſtalten.

Das Predigtamt ſteht unter beſonderer Einwirkung des heiligen Geiſtes. Alle Chriſten zwar erfreuen ſich dieſer Einwirkung, jedoch Jeſus verheißt den Jüngern und allen zum Lehramte Berufenen vornehmlich den Einfluß des heiligen Geiſtes. Es tritt aus der apoſtoliſchen Lehre ganz beſtimmt hervor, daß den Lehrern unter Gebet und Handauflegung eine beſondere göttliche Kraft zu Theil werde.

Der Apoſtel Paulus macht es dem Timotheus fühlbar, welch hohes, köſtliches Werk (καλον ἐργον) ein chriſtlicher Religionslehrer unternehme; gewiß im Hinblicke auf die ſchweren Verpflichtungen, welche das Predigtamt auferlege, aber eben ſo unbezweifelt auch deßhalb, weil dies Amt in der chriſtlichen Kirche durchaus nothwendig ſei, die höchſten Zwecke habe und unter einem beſonderen Einfluſſe des heiligen Geiſtes ſtehe.

Die Hoheit des Predigtamtes im Urchriſtenthume aber leuchtet vollends ein, wenn wir noch hinzunehmen, was im Einzelnen über daſſelbe gelehrt wird.

1. Das Predigtamt iſt die Stütze des Himmelreiches, welches Jeſus in dieſer Welt gründete.

Jeſus erkor ſeine Jünger, damit ſie das Reich Gottes in dieſe Welt einführen und gründen hülfen. Das Reich Gottes, welches beſtimmt iſt, über die ganze Erde ſich zu verbreiten, bedurfte, wie anfangs ſo für die Folgezeit, eines Mittels zu ſolcher Verbreitung. Gott — dürfte man freilich ſagen, — welcher bei der Einführung des Chriſtenthums in die Welt unmittelbar wirkte, konnte ja ferner Anſtalten treffen, durch welche jener Zweck unmittelbar erreicht wurde. Nach der Art der Einführung deſſelben aber müſſen wir annehmen, daß Jeſus in ſeinem Jüngercötus und dem daraus ſich bildenden Predigtamte die ſicherſte Stütze des neuen Reiches erblickte.

Jeſus nennt ſeine Jünger das Salz der Erde und das Licht der Welt. Matth. 5, 13—16. Luc. 14, 34. 35. Marc. 4, 21 *). Salz iſt das Bild der kraftvollen und kräftigenden Weisheit. So gebraucht Paulus das Wort, wenn er den Chriſten räth, die Rede zu würzen (Col. 4, 6. ὁ λογος — — — ἁλατι ἠρτυμενος). Auch Griechen und Römer **) gebrauchen dieſes Bild ebenſo. Salz iſt gleichfalls das Sinnbild der Unbeflecktheit und ein Mittel, etwas

*) Man will dieſe Stellen auf alle damaligen Zuhörer Jeſu beziehen, weil dieſer zu einer verſammelten Menge redete und alle Chriſten die Lichter der Welt genannt wurden (φωστηρες ἐν κοσμῳ Philipp. 2, 15). Das Aphorismenartige der Ausſprüche aber redet ſchon dafür, daß wir hier ſpecielle Vorſchriften an die Jünger haben, noch mehr aber der Inhalt derſelben. Unwahrſcheinlich iſt es, daß Jeſus ſich an die, welche vielleicht zum erſten Male zu ihm kamen, mit dieſer Rede gewendet hätte.

**) Bei den Griechen finden ſich häufig Redensarten, welche das Salz als Sinnbild jener Weisheit darſtellen. Auch die Römer haben dahin zielende Apophthegmen, wie die Redensarten homo salsus und insulsus. Am nächſten kommt Livius unſerer Stelle, wenn er Griechenland sal gentium nennt.

rein zu machen oder rein zu erhalten. Nach den Geſetzen des Alten Bundes müſſen alle Gott dargebrachten Opfer geſalzen ſein, III. Moſ. 2, 13. Darauf deutet Marcus in der angeführten Stelle zurück. Wenn die Apoſtel das Salz der Erde genannt werden, ſo ſollen ſie die Fülle jener Weisheit, welche ſie ſelbſt richtig leitete, in ſich haben, erhalten und Andern in Wort und That verkünden. Dies wird durch ein anderes dem Morgenländer beliebtes Gleichniß gehoben und gleichſam vergeiſtiget, wenn Jeſus die Apoſtel das Licht der Welt nennt.

Selbſt der ſpäter für das Chriſtenthum gewonnene Apoſtel kündigt ſich als ein ſolches Werkzeug für die Verbreitung des neuen Reiches und als eine Stütze deſſelben an. Paulus erklärt dabei, daß er das Evangelium in ſeiner Lauterkeit verkünde, Gal. 1, 8. 9.

2. Durch das Predigtamt ſoll die reine Lehre des Evangelii verbreitet werden.

In der Verkündigung der Lehre Jeſu, welche das Predigtamt übernimmt, iſt die Hauptſtütze des Reiches Gottes und ein Hauptmittel zu ſeiner Verbreitung zu ſehen. Dies ſpricht Jeſus eben ſo klar aus bei der Erwählung ſeiner Jünger, als bei dem letzten Befehle, daß dieſelben ſeine Lehre über den ganzen Erdkreis verbreiten ſollen. Und ſo wie Paulus in der vorhin angeführten Stelle des Briefes an die Galater zur Verkündigung der reinen Lehre des Evangelii ſich verpflichtet und getrieben fühlte, ſo ermahnte er ſeinen neuangeſtellten Jünger Timotheus, treu und lauter zu bewahren und ohne kunſt- und prunkvolle Rede wiederzugeben, was er empfangen habe, I. Timoth. 6, 20. II. 1, 13. 14.

3. Im Predigtamte ſollen die Vorbilder des reinen Lebens ſein.

Diejenigen, welche das Salz der Erde und das Licht der Welt genannt wurden, mußten durch ihr Weſen und Verhalten als ſolche kenntlich ſein, welche Andere zum Guten erwecken konnten; mußten

ſelbſt den rechten Weg kennen, wandeln und ein tadelfreies, erwecklicheſ Leben führen.

Die Lehrer ſollen den übrigen Vorbilder ſein. Wie der Erlöſer, ſo dringen auch die Apoſtel in mehreren Stellen darauf und ſtellen ſich als ſolche dar. A. Geſch. 20, 28. Phil. 3, 17. II. Theſſal. 3, 9. I. Petri 3, 5. I. Timoth. 3. — 4, 12. Tit. 2, 7.

Bei dieſer hohen Forderung an die Lehrer darf nicht ein Jeder es wagen, zum Lehrer ſich aufzuwerfen. Jac. 3, 1.

Daſſelbe fordern die apoſtoliſchen Väter.

Polykarp Phil. 5 und 6. beſchreibt den geiſtlichen Ständen und Vorſtehern die Verpflichtungen in derſelben Art und legt es ihnen dringend an's Herz, in Allem Vorbilder denen zu ſein, welchen ſie Vorſchriften ertheilen, und eingedenk zu bleiben, daß ſie nicht Menſchen, ſondern Gott zum Dienſte zu dieſem Amte erkoren ſeien.

Ignatius Eph. 3. ſagt den Biſchöfen, als den eigentlichen Lehrern, daß ſie die Richtſchnur (γνωμη) des göttlichen Geſetzes ſeien. Er ſtellt ſie in das Verhältniß zu Jeſu, in welchem Jeſus zu Gott ſtehe. So wie man Jeſum als den Abdruck und Wiederhall des göttlichen Willens betrachte, ſo auch ſie als den Abdruck und Wiederhall des Willens Jeſu, und folglich als dazu beſtimmt, den Willen Jeſu und Gottes zu verbreiten.

Clemens Romanus in ſeinem erſten Briefe an die Korinther 7. betheuert, daß er dem nachkomme, wozu er ſie ermahne. Denn dazu halte er ſich, wie ein Jeder, der ſich zu Gott wende, verpflichtet durch den Willen Gottes, durch die Aufopferung Jeſu Chriſti für die Menſchen und durch die Beiſpiele der Geſchichte, welche uns zur Buße leiten ſollen.

4. Im Predigtamte iſt eine Stellvertretung Gottes.

Die zum Predigtamte Berufenen ſollen im Namen Gottes lehren, das Reich Gottes vertheidigen: Alles zur Ehre Gottes thun. Dieſe erhabene Vorſtellung knüpft Jeſus an das Apoſtel-

amt. Im Namen Gottes ſollen die Apoſtel Zeichen und Wunder thun. Gleich bei der erſten Geſandtſchaft erhalten die Jünger Macht, göttliche Thaten zu verrichten, wie ſie der Geſandte Gottes gethan hatte, und Gottes Werk weiter zu verbreiten, Matth. 10, 1. Marc. 6, 7. Luc. 9, 1. Die Jünger ſollen gleich beim erſten Probeverſuche zu ihrer Ermuthigung unter den vielen Drangſalen und Widerwärtigkeiten erfahren, daß Gott, deſſen Werk ſie betreiben, mit ihnen ſein und durch ſie reden werde, Marc. 13, 11. Luc. 12, 11. 21, 14. Der Paraklet ſoll nach dem Scheiden Jeſu, auf deſſen ausdrückliche Verheißung, die Jünger in alle Wahrheit leiten, damit ſie Gottes Werk weiter fortſetzen können, Joh. 16, 13. 15. So Erleuchtete, von Gottes Geboten Durchdrungene und Getriebene werden nicht irren, noch Andere zum Verderben leiten. Ihre Anordnungen werden Gottes Geiſt athmen, Gottes Beifall und Sanction erhalten, Matth. 18, 18. 16, 19. Joh. 20, 23.

Dieſe Anſicht von einer *Stellvertretung* Gottes durch die chriſtlichen Lehrer tritt in allen Stellen hervor, in denen geſagt iſt, daß die Jünger zunächſt den Platz ihres Meiſters einnehmen, Matth. 10, 40. Luc. 10, 16. Joh. 13, 20. cf. II. Korth. 5, 20; ebenſo in den Ausſprüchen der Apoſtel. In vielen Stellen liegt zwar eine Beziehung auf alle Chriſten. Der Chriſt wird, damit er ſeine Kräfte weiſe und raſtlos gebrauche, ſtets an den Geber erinnert, welcher Alle einſt über den Gebrauch oder Nichtgebrauch der Kräfte und Gaben zur Rechenſchaft fordert. Jeder Chriſt erſcheint als ein Haushalter Gottes, welcher alles Empfangene gewiſſenhaft verwenden ſoll. Im *beſondern Sinne* aber werden die chriſtlichen *Religionslehrer* Haushalter Gottes, Mitarbeiter und Diener Jeſu Chriſti genannt. Sie übernehmen in doppeltem Maaße alle jene Verpflichtungen, welche der Chriſt überhaupt übernimmt, als Lehrer, Seelſorger, Hirten der Gemeinden, I. Korth. 3, 9. 4, 1. II. 6, 1. Col. 1, 24. 25. Matth. 16, 19. Daher werden die Chriſtengemeinden ermahnt, die Lehrer zu achten, für ihren Unterhalt zu ſorgen, als ſeien ſie Gottes Diener und Statthalter.

Die apoſtoliſchen Väter ermahnen die Gemeinden dazu und ſtellen es als eine große Sünde dar, wenn man ſich gegen einen Lehrer vergeht.

Clemens Rom. I. Korth. 47. rügt die Aufwiegelungen der Korinther gegen die Vorſteher der Gemeinde. Er erinnert mit Wehmuth an ihre früheren Streitigkeiten über die Lehre Pauli, Kephas' und Apollo's und zeigt ihnen, wie ſchändlich und des echten chriſtlichen Sinnes unwürdig es ſei, gegen die Vorſteher der Gemeinden ſich aufzulehnen.

5. Im Predigtamte iſt eine Vermittelung zwiſchen Gott und dem Menſchen.

Nach den Grundideen der Lehre von Verſöhnung wird die Vermittelung zwiſchen Gott und dem Menſchen nur durch Jeſum bewirkt. Im vollen Sinne kann alſo dem Predigtamte jene Wirkſamkeit nicht zugeſchrieben werden. Aber dennoch treten die Apoſtel in Jeſu Fußſtapfen und ſollen in ſeinem Namen taufen, lehren, Sünden vergeben, überhaupt den Menſchen zu Gott zurückführen. Die Apoſtel haben die Macht, zu binden und zu löſen, Matth. 18, 18. Das geht dann auch auf die übrigen, von den Apoſteln erwählten Lehrer, mithin auf das Predigtamt überhaupt über.

Zweiter Abſchnitt.

Über die Erforderniſſe zum Predigtamte im Urchriſtenthume.

Τυπος γινου των πιστων ἐν λογῳ, ἐν ἀναστροφῃ, ἐν ἀγαπῃ, ἐν πιστει, ἐν ἁγνειᾳ. I. Timoth. 4, 12.

Das Feld dieſer Abhandlung würde ſich unermeßlich erweitern, wenn man das Ideal des Predigtamtes vor Augen halten und daraus die Erforderniſſe zu demſelben entlehnen wollte. Hier aber hat die Arbeit den Zweck, ſtreng nach den heiligen Urkunden und gleichzeitigen oder dahin gehörigen ſpätern Nachrichten zu zeigen, welche Forderungen man wirklich an einen Jeden machte, der ſich in der damaligen Zeit dem Predigtamte weihte. Dieſe Unterſuchung zerfällt in zwei Capitel. Im erſten werden die durchaus unerläßlichen Erforderniſſe behandelt, im zweiten die, welche, obgleich nicht nothwendig, doch wünſchenswerth erſcheinen mußten. Es möchte nicht unpaſſend ſein, in einem dritten Capitel ſogleich diejenigen Erforderniſſe, welche ſich auf die ſchwierigen Verhältniſſe der damaligen Zeit beziehen, zu behandeln. Allein aus mehreren Gründen wird dieſer Gegenſtand in einem beſondern Abſchnitte, dem folgenden, ausgeführt. Einige Berührungen freilich laſſen ſich dabei im zweiten und dritten Abſchnitte nicht vermeiden.

Erſtes Capitel.

Die durchaus unerläßlichen Erforderniſſe.

Die allgemeinen Erforderniſſe zum Predigtamte im Urchriſtenthume liegen in der Grundidee vom Reiche Gottes und deſſen Verwirklichung. Dies war der Gang, welchen Jeſus in der Belehrung ſeiner Jünger wählte: die Vorſtellung von dem Reiche Gottes und der Einführung deſſelben in die Welt ſollten die Apoſtel auffaſſen; das Übrige würde ſchon von ſelbſt folgen. In den allgemeinen Belehrungen Jeſu und in Unterredungen mit Einzelnen finden wir Erforderniſſe zum Predigtamte angegeben: Herzensreinigkeit, Innigkeit und Feſtigkeit des Glaubens, Liebe zu Gott und zu der Menſchheit, ſtandhafte, weiſe Thätigkeit. Aber er läßt ſich nicht darauf ein, ausführliche poſitive Vorſchriften in dieſer Hinſicht zu ertheilen. Er that es nicht einmal in Beziehung auf die zu errichtende Kirche. Dasjenige, was hierher gerechnet werden kann, iſt meiſtens nur caſuell und bezieht ſich auf die Ausſendung der Jünger, auf Schwierigkeiten, die ihnen bevorſtehen, auf Mittel, dieſelben zu überwinden, auf Anſichten, welche ſie aufrecht zu erhalten, und auf die Lebensweiſe, welche ſie bei ihrem hochwichtigen und ſchwierigen Berufe zu beobachten haben. Einige der von Jeſu ertheilten Vorſchriften an ſeine Jünger haben ſogar die beſondere Beziehung auf das Verhalten bei dem Einbruche der Zerſtörung Jeruſalems; einige derſelben mochten ſpäter erſt zur Norm oder zum Winke dienen, ſo z. E. wenn Paulus und Barnabas den Staub von ihren Füßen ſchütteln, als ſie zu Antiochien in Piſidien unduldſam behandelt und gezwungen werden, die Stadt zu verlaſſen, A. Geſch. 13, 51., und Paulus zu Korinth, als die Juden, denen er das Evangelium predigt, ihn verſchmähen, den Staub aus den Kleidern ſchüttelt und dann ſich zu heidniſchen Familien und Verſammlungen hinwendet, A. Geſch. 18, 1 — 6.

Paulus giebt in ſeinen Sendſchreiben an Timotheus und Titus

den eigentlichen Predigerſpiegel. In dieſen Briefen und beſonders in einigen Stellen derſelben ſind die weſentlichen Erforderniſſe zum Predigtamte in jener Zeit ausgeſprochen. Zwar bezieht ſich Einiges auf die Jünger Pauli ſpeciell, jedoch kann das Meiſte als allgemeine Regel genommen werden.

Bei den apoſtoliſchen Vätern finden wir Stellen, welche die Erforderniſſe zum chriſtlichen Predigtamte ausführlicher angeben. Clem. Rom., II. Korth. 5 und 6., ertheilt Vorſchriften zur Gottesfurcht, zur Überwindung der Drangſale, zur Verachtung des Zeitlichen, wo es die Sache Gottes betrifft. Es gilt dies zwar allen Chriſten, aber es iſt an eine Unterredung angeknüpft, welche nach dieſer Stelle Jeſus mit Petrus hält*). Ihr werdet, heißt es, wie Lämmer unter den Wölfen ſein; worauf Petrus in demſelben Bilde ängſtlich fragt: »Wie aber, wenn die Wölfe die Lämmer zerreißen?« Jeſus ermuthigt Petrus dadurch, daß ſie nicht dies, ſondern nur Gott, der auch die Macht über den Geiſt habe, fürchten ſollten. Hieran knüpft Clemens ſeine allgemeinen Betrachtungen an, welche dem Zuſammenhange nach zunächſt auf die Apoſtel gehen.

Ignatius, Eph. 14 — 17., ermahnt zu einem reinen, Gott wohlgefälligen Leben, welches nach Jeſu Muſter geläutert ſei. Dieſe Ermahnungen und Forderungen ſind, wie man aus dem 15ten Capitel ſieht, mit einem beſondern Seitenblicke auf die chriſtlichen Religionslehrer geſagt. Der Anfang ſeines Briefes an den Polykarp iſt ganz ein Seitenſtück zu den Paſtoralbriefen Pauli. Ignatius

*) Dem Sinne nach kommt das hier Erzählte auch in Matth. und Luc. vor; ſowohl das, daß Jeſus ſagt: »Ich ſende euch wie Lämmer unter die Wölfe«, Matth. 10, 16. Luc. 10, 3., als auch das, daß die Seele des Menſchen vom Menſchen nicht vernichtet werden könne, und daß ſie nur Gott zu fürchten oder ihm zu vertrauen hätten, Matth. 10, 28. Luc. 12, 4. 5. Von einer Unterredung Jeſu mit Petrus über dieſen Gegenſtand aber ſagt kein Evangeliſt etwas. Wir können alſo dieſe Stelle, da Clemens das Angeführte als einen Ausſpruch Jeſu aufgenommen hat, als aus einem andern Evangelio geſchöpft betrachten.

giebt hier dem Polykarp, als zeitigem Biſchofe von Smyrna, Vorſchriften für ſein Amt, in der Weiſe, wie Paulus ſolche dem Timotheus und Titus gegeben. Am Ende freilich hat Ignatius die Chriſten überhaupt im Auge.

Aus allen uns gegebenen Daten werden nun die Erforderniſſe zum chriſtlichen Predigtamte hervorgehoben, zu deſſen Gemälde folgende Grundzüge gehören.

1. Vorzügliche Geiſtesgaben.

Durch die tropiſchen Benennungen der Jünger »Salz der Erde«, »Licht der Welt« wird die Anforderung der vorzüglichſten Geiſtesgaben genugſam bezeichnet. Deßgleichen ſagt Jeſus Matth. 10, 16. zu den zwölf Apoſteln, ſie ſollten ſo klug ſein, wie die Schlangen.

Ignatius gebraucht gleichfalls dieſen Ausſpruch in ſeinem Briefe an den Polykarp 2.*) im edelſten Sinne des Wortes, indem er dem Biſchofe von Smyrna, nachdem er ihm jenes Wort Jeſu zugerufen, noch den Rath giebt: »Sei ja recht vorſichtig, als ein Streiter Gottes.«

In den Briefen an Timotheus und Titus liegt dieſelbe Forderung, z. E. wenn I. Tim. 3, 2. geſagt wird, ein Lehrer ſolle praktiſchen Sinn haben (διδακτικος) und zugleich die Gabe, die Irrlehrer, die Schwätzer, die Ränkevollen zu widerlegen und ihre Irrlehren zu entkräften, Tit. 1, 9—11.

2. Begeiſterung für Jeſum Chriſtum und ſeine Sache.

Die neue chriſtliche Religion ſollte falſche Begriffe von Gott und von dem Verhältniſſe des Menſchen zu Gott beſtreiten; unchriſtliche, tief eingewurzelte Gebräuche ausrotten; den Weltſinn, der auch das jüdiſche Volk beherrſchte, überwältigen und für einen

*) Φρονιμος γινου, ὡς ὁ ὀφις, ἐν ἁπασιν και ἀκεραιος, ὡσει περιστερα — νηφε, ὡς θεου ἀθλητης.

Glauben und für ein Leben, welche große Opfer verlangen, ohne in dieser Welt Ersatz zu geben, begeistern. Dies Alles war nur durch die Begeisterung derer, die diese Ideen verbreiteten, zu erlangen. Solche Begeisterung forderte Jesus ausdrücklich von seinen zwölf und siebenzig Jüngern. Von dem Augenblicke an, wo Jesus über die verhängnißvolle Zeit des Todes zu seinen Jüngern redete, machte er an seine Jünger (nach Marcus und einer Stelle des Lucas zugleich an das Volk) die dringende Forderung, daß sie alle Übel übernehmen müßten, wenn sie seine echten Jünger sein wollten, und daß sie ohne die Übernahme derselben, selbst täglicher Leiden (καθ' ἡμεραν Luc. 9, 23.) für seine Sache solche nicht sein würden.

Das ganze Leben des Christen wird als ein Kampf für die Sache Jesu Christi und zu seiner Ehre betrachtet; als ein Kampf, in dem eine unvergängliche Krone zu erringen ist. Im vollsten Sinne des Wortes muß das Leben derjenigen ein solcher mit Begeisterung gekämpfter Kampf sein, deren unmittelbarer Beruf darin besteht, die Sache Jesu Christi zu verbreiten und zu beschützen. So erscheint das Leben der Apostel und der Lehrer im Urchristenthume. Sie lassen Gut und Blut für die große Angelegenheit ihres Meisters. Der Apostel Paulus redet in diesem Sinne von seinen Bemühungen für das Christenthum, weiht sich in diesem Sinne seinem Berufe und ermahnt zu gleichem Sinne und gleicher Begeisterung. Der christliche Religionslehrer ist ein Streiter Jesu Christi (στρατιωτης Ἰ. Χρ. II. Tim. 2, 3.), welcher nach dieser Ansicht Alles aufbieten muß, um für die Verbreitung des Christenthums etwas beizutragen und dasselbe zu schützen.

Ignatius a. d. Polykarp 3. verlangt solches von diesem als einem Streiter Gottes, indem er ihn ermahnt, um eine Krone zu ringen, welche sei Fleckenlosigkeit, die daraus folgende irdische Glückseligkeit und ewige Seligkeit*). Stehe, heißt es ferner, un-

*) Es heißt daselbst: το θερα, ἀφθαρσια και ζωη αἰωνιος. Diese

erſchütterlich feſt, wie ein Ambos, auf den geſchlagen wird; — der wahre Streiter Gottes ſiegt, ſelbſt wenn er zerſchlagen wird*). Von den Apoſteln rühmt Ignatius Philad. 4, daß ſie mit Kampf und Schweiß überall die Kirche zu gründen geſucht, nach dem Beiſpiele Jeſu Chriſti, der ſein Blut dazu vergoſſen habe.

3. Reinheit des Herzens.

Die Reinheit des Herzens iſt Poſtulat des chriſtlichen Lebens überhaupt; und um ſo mehr des chriſtlichen Predigtamtes, in welchem das chriſtliche Leben ſich am reinſten und wahrſten abprägen ſoll. Der echte chriſtliche Religionslehrer kann ohne die ſich immer erhöhende Reinheit des Herzens gar nicht gedacht werden. Die erſte Forderung Jeſu an ſeine Jünger geht darauf aus, dieſelben von Allem zu entfernen, was die damaligen jüdiſchen Secten und die zu ihnen ſich haltenden Schriftgelehrten herabwürdigte. Aus den Reden Jeſu über die Heuchelei, Ungerechtigkeit, Scheinheiligkeit, den Tugendſtolz der Secten und Schriftgelehrten gehen indirect die erſten Erforderniſſe zum chriſtlichen Predigtamte hervor.

In allen Briefen der Apoſtel iſt gleichfalls direct und indirect als unerläßliche Forderung die Reinheit des Herzens genannt.

Ignatius a. d. Polyk. 1 — 3. ſtellt dem Polykarp eine ganze Reihe unerläßlicher Forderungen auf, bringt in dieſer Vorſtellung auf Herzensreinigkeit, dann auf Tugenden und Pflichten, welche ohne Herzensreinigkeit weder gedacht, noch geübt werden können. Polykarp in ſeinem Schreiben an die Philipper 11.**) trägt ſehr beſtimmt den Gedanken vor, daß Niemand Tugend lehren oder vom Laſter abrathen könne, wenn er ſelbſt nicht rein und edel ſei.

ζωη αἰωνιος muß hier im Sinne des N. T. genommen werden, als eine mit der Tugend auf Erden ſchon beginnende Glückſeligkeit, welche durch ſteigende Tugend nach dieſem Leben zur ewigen Seligkeit wird.

*) μεγαλου ἐστιν ἀθλητου, το δερεσθαι και νικαν.

**) Dies Capitel iſt ſo wenig als das 10., 12., 13te im Originale vorhanden, ſondern nur in einer lateiniſchen Überſetzung.

4. Festigkeit im Glauben.

Der Glaube an Gott und den Sohn Gottes ist die Grundlage der christlichen Religion. Ohne diesen Glauben giebt es keine christliche Lehre, kein christliches Predigtamt, kein christliches Leben. Als Erforderniß zum christlichen Predigtamte wird die Festigkeit im Glauben bestimmt hervorgehoben. Jesus ermahnt seine Jünger dazu, indem er sie bei den nahen Gefahren ermuthigt, die nicht zu fürchten, die doch am Ende nur ihrem Leibe schaden könnten, Matth. 10, 28., und warnt sie vor jedem Rückschritte und der Lauigkeit im übernommenen Werke, Luc. 9, 62. Paulus verweiset Timotheus auf die Richtschnur des Glaubens I. Tim. 6, 20. 3, 9 und 1, 19. II. 1, 14. und fordert Timotheus und Titus zur festen Verkündigung ihres Glaubens auf, II. Tim. 4, 2., Tit. 3, 8.

Ignatius ermahnt gleichfalls zur Glaubensfestigkeit, so den Polykarp in dem Briefe an diesen 1—5. Im Briefe an die Philad. 5. giebt er Mittel zur Glaubensfestigkeit an. Er sagt, daß ihm das Gebet der Gemeinde zur Vollendung diene, und weiset auf die Lesung der heiligen Schriften hin.

5. Echter Brudersinn.

Die ganze christliche Gemeinde steht als ein Körper da; alle Mitglieder sind als Glieder dieses Körpers zu betrachten und sollen nach diesem Bilde durch ein Band, durch echten Brudersinn, verbunden sein. Zu dem Amte, welches Liebe, Versöhnung, Einheit predigt, ist echter Brudersinn durchaus erforderlich. Das Gebot Jesu an die Jünger, noch einige Zeit in Jerusalem zu bleiben, hatte sicherlich neben andern Zwecken auch den, diesen Brudersinn unter den Aposteln und in der neuen Gemeinde zu Jerusalem zu befestigen. Aus der Idee des Christenthums und vielen Aussprüchen, theils solchen, welche geradezu zum Brudersinne ermuntern, theils solchen, welche alle Spaltungen tadeln, geht es bestimmt genug hervor, daß der echte Brudersinn ein Haupterforderniß zum

christlichen Predigtamte sei. Ohne Einheit in dieser Beziehung fällt die Verbindung aus ihren Fugen.

Ignatius, Eph. 4., drückt seine hohe Freude darüber aus, daß das Presbyterium mit dem Bischofe im völligen Einklange sei, wie die Saiten einer Laute (ὡς χορδαὶ κιθάρᾳ). Im Schreiben an die Philad. 4. ermuntert er zur einmüthigen Feier des heil. Abendmahls und gebraucht neben anderen Ermunterungsgründen den, daß nur ein Bischof in der Kirche sei mit dem Presbyterio und den Diakonen, welche einmüthig neben einander dastehen sollen.

6. Resignation auf Freuden und Annehmlichkeiten des gewöhnlichen Lebens.

Eine große Resignation auf Freuden, Annehmlichkeiten und Güter des Lebens verlangte das Christenthum durchaus in der Periode seiner Einführung in die Welt. Mühsig war es, vielfach der häuslichen Ruhe zu entsagen, da die Apostel von Ort zu Ort ziehen mußten. Die Ertragung von Schmähungen und Bedrückungen war vorauszusehen, da die Apostel, als Herolde der neuen Religion, vielen Irrthümern entgegentreten sollten. Jesus forderte von seinen Jüngern eine solche Resignation gleich bei ihrem ersten Probeversuche; so von einem Jünglinge, der sein Jünger werden wollte und alle gewöhnlichen Erfordernisse erfüllt zu haben meinte, die Hingabe seiner Güter. Zur Nachfolge Jesu gehörte wahre Selbstverleugnung, Matth. 16, 24. Deßhalb sollte ein Jeder, der ihm nachfolgen wollte, eine Selbstprüfung anstellen, ob er im Stande sei, Alles zu ertragen, was verlangt werde; gleich dem, welcher einen Bau unternimmt und untersucht, ob er fähig sei, denselben auszuführen, Luc. 14, 26 folg. Die Anwendung auf das Predigtamt liegt nahe genug.

Wer die Welt lieb hat, eignet sich nicht zum Predigtamte. Paulus sagt daher wehmuthsvoll, daß Demas ihn verlassen und die Welt lieb gewonnen habe, II. Tim. 4, 10.

Die Apoſtel ſollen das Evangelium verkündigen, ohne dabei auf Gewinn zu rechnen, wobei Jeſus ſie erinnert, daß auch ſie es umſonſt empfangen haben, Matth. 10, 8. Da, wo eine Gütergemeinſchaft eingeführt wurde, mußte der neue Religionslehrer zuerſt ſeine Habe ſpenden; wie es nicht unwahrſcheinlich iſt, daß Barnabas, Apoſt. Geſch. 4, 36 u. 37., ſein Landgut verkaufte und den Erlös davon zu der Gütergemeinſchaft legte, um deſto entſchiedener ſich dem Predigtamte zu weihen.

7. Exemplarität im äußern Leben.

Dies Erforderniß zum Predigtamte im Urchriſtenthume geht eben ſo nothwendig, wie die anderen, aus den rein chriſtlichen Ideen und allgemeinen Forderungen des Chriſtenthums hervor. Der chriſtliche Religionslehrer muß ſich dem entziehen, der unordentlich lebt, und der geſammten Gemeinde ein Vorbild des reinen, ſittlichen Lebens ſein. Paulus, I. Tim. 4, 12., faßt das Alles zuſammen, wenn er zum Timotheus ſagt: Sei ein Vorbild den Gläubigen im Worte, im Wandel, in der Liebe, im Glauben, in der Keuſchheit. Dieſe Exemplarität wird deßhalb ſchon gefordert, damit der chriſtliche Religionslehrer bei Allen, ſelbſt bei den Nichtchriſten (ἀπο των ἔξωθεν I. Tim. 3, 7.), einen guten Namen habe.

Im Hermä Paſtor *) werden die chriſtlichen Vorſteher der Kirche zur Herzensreinigkeit aufgefordert mit dem bedeutungsvollen Zuſatze, daß ſie Andere nicht bilden könnten, wenn ſie ſelbſt nicht Zucht und Bildung beſäßen.

Im erſten Abſchnitte ſchon iſt mehreres hierher Gehörige aus den apoſtoliſchen Vätern angeführt. Aber Ignatius, Eph. 6., bemerkt noch in Beziehung auf das äußere Benehmen, daß die Ehr-

*) L. I. visio 3. c. 9. Die letzte bedeutungsvolle Frage daſelbſt iſt: »Quomodo vos erudire vultis electos Dei, cum ipsi (qui praeestis Ecclesiae) non habeatis disciplinam?«

furcht vor einem Bischofe um so mehr steige, je mehr derselbe in seinem äußern Benehmen ehrbar und würdevoll sei *).

Aus dem Angeführten läßt sich der Kranz der Tugenden zusammenflechten, welche das Leben eines christlichen Religionslehrers schmücken.

Die vorangehende Darstellung enthält in kurzen Umrissen die jenigen Erfordernisse zum christlichen Predigtamte, welche durchaus unerläßlich sind; manches Specielle läßt sich daraus ableiten und darauf zurückführen.

Zweites Capitel.

Erfordernisse, welche, obgleich nicht nothwendig, doch wünschenswerth erscheinen.

Je weiter die christliche Religion sich in verschiedene Länder und unter verschiedenen Classen von Menschen verbreitete, desto mehr mußte der Religionslehrer sich nach den Eigenthümlichkeiten, Sitten, Gebräuchen und der religiösen Bildung der Menschen richten. Es entstanden noch andere Erfordernisse zum Predigtamte im Urchristenthume, die, obgleich nicht nothwendig, doch sehr wünschenswerth erschienen. Dahin gehören vornehmlich Gelehrsamkeit, Lehrfähigkeit und das Vermögen, ungewöhnliche Handlungen zu verrichten.

1. Über die Gelehrsamkeit.

Unter den Aussprüchen Jesu finden sich keine, welche Gelehrsamkeit als ein Erforderniß zum christlichen Predigtamte darstellen. Im Gegentheile nimmt er seine Jünger vom Fischerkahne und von den gewöhnlichen Gewerben und lehrt, daß zum Apostelamte Rein-

*) Die Worte: »ὅσῳ βλέπει τις σιγωντα ἐπισκοπον, πλειονως αὐτον φοβεισθω sollen das ehrbare Benehmen, welches Ehrfurcht einflößt, andeuten. Die Übersetzung des σιγων durch taciturnus paßt nicht.

heit des Herzens, feſter Glaube an Gott und an ihn, den von Gott Geſandten, nöthig ſei und ausreiche, um für die Verbreitung des Chriſtenthums etwas Außerordentliches zu thun. Er bedarf zum Apoſtelamte vorläufig nicht der Schulweisheit, ſondern vor Allem zunächſt eines reinen, kräftigen Gemüthes und eines geſunden, klaren Geiſtes. Deßungeachtet nehmen wir nicht an, daß Jeſus die Gelehrſamkeit überhaupt verſchmäht oder ſeinen Jüngern verächtlich gemacht habe. Seine Jünger ſollten das Licht und das Salz der Erde ſein und werden; wie durften ſie unbeachtet laſſen, was in der Welt vorging? oder das Treffliche verſchmähen, was der menſchliche Geiſt, ſelbſt ohne höhere Offenbarung, denkt und durchdacht hatte? Unmöglich konnte der Stifter der Weltreligion enghergig darauf ausgehen, die Weisheit der Welt, im edlern Sinne des Wortes, verächtlich zu machen, obſchon bei der weitern Verbreitung des Chriſtenthums unter die verſchiedenſten Völker der Mittelpunkt aller Verkündigung die Geſchichte von Jeſu Lehre, Leben, Leiden und Auferſtehung blieb.

Dies ſtellt Paulus den Irrlehrern und den Verſuchen, durch bloß menſchliche Weisheit zu verwirren, zu ſchwächen, umzuſtoßen, gegenüber, als die Hauptſache hin. Gal. 1, 7. folg. In einigen Stellen redet er, wie die anderen Apoſtel, gegen die Weisheit der Welt geradezu.

Ignatius, Philad. 5., weiſet gleichfalls auf Jeſum und die Apoſtel hin, als den einzigen feſten Glaubensgrund.

Dennoch läßt ſich aus der Geſchichte des Chriſtenthums in den erſten Zeiten abnehmen, wie wünſchenswerth es war, daß chriſtliche Religionslehrer Gelehrſamkeit beſaßen, oder aber ſich ſolche zu eigen machten. Paulus ſelbſt, ein Schüler Gamaliels, war mit der Philoſophie und Gelehrſamkeit der alten Welt, vielleicht auch mit der claſſiſchen Literatur, etwas bekannt. Er thut gewiß einen Seitenblick auf die Gelehrſamkeit, wie ſie in jenen Zeiten herrſchte, wenn er die Theſſalonicher zur Prüfung aller Dinge (παντα) aufforderte, I. Theſſ. 5, 21., oder wenn er die Chriſten zu Coloſſä zu

einer mit Salz gewürzten Rede ermahnte, damit ſie einem Jeden auf die rechte Art zu antworten und zu begegnen wüßten, Col. 4, 6.

Den ausgedehnten, in unſeren Zeiten herrſchenden Begriff von Gelehrſamkeit laſſen wir fallen, wenn wir den Stand derſelben, wie wir ſie hier betrachten, genauer kennen lernen wollen.

Zu der Gelehrſamkeit, welche wir bei den Apoſteln und Lehrern im Urchriſtenthume überhaupt ſuchen, gehörte zuerſt eine genaue Kenntniß der Geſchichte des jüdiſchen Volkes und der Religion deſſelben. Jeſus geht bei ſeinen Vorträgen auf die jüdiſche Dogmatik und irrigen Vorſtellungen der Söhne Abrahams zurück. Petrus und Paulus berufen ſich vornehmlich bei ihren Reden auf die Geſchichte, Sitten, Gebräuche und religiöſen Anſichten des jüdiſchen Volkes. Bei der Verbreitung des Chriſtenthums unter den Juden war dies Alles durchaus nöthig. Wo man mit Juden zuſammenkam, mußte ſich dieſe Bekanntſchaft an den Tag legen, um ſie mit Gründen der Schrift zu widerlegen oder zu gewinnen, das Vorbild des Chriſtenthums ſchon im Judenthume nachzuweiſen, den aus dem Judenthume Gewonnenen den Zuſammenhang zwiſchen Juden- und Chriſtenthume fühlbarer zu machen und die neuen Sectirer im Chriſtenthume zu bekämpfen. Beſonders bedurfte man in dieſer letztern Beziehung der oben beſchriebenen Gelehrſamkeit. Unter den Juden und den daraus entſtehenden Judenchriſten herrſchte ein Hang zu Speculationen. Wir finden im N. T. μυθοι, γενεαλογιαι, ζητησεις und denen verwandte Ausdrücke, als κενοφωνια und ἀντιθεσεις, erwähnt. Man hat in den beiden erſten Ausdrücken Seitenblicke auf Syſteme der Weltweisheit erkennen wollen; man berief ſich auf einige Epitheta, z. E. wenn die μυθοι I. Tim. 4, 7. βεβηλοι genannt werden, und auf Stellen, in denen vor der Weltweisheit mit anderen Ausdrücken gewarnt wird, z. E. vor den κενοι λογοι Epheſ. 5, 6. und vor der γνωσις I. Tim. 6, 20. Obgleich dieſe Anſicht mit einigem Grunde ſich vertheidigen läßt, ſo bezieht man doch am ſicherſten jene Ausdrücke auf Gegenſtände der jüdiſchen Dogmatik. Der-

auf weiset insbesondere Tit. 1, 14. hin, wo die μυθοι eigends ἰουδαϊκοι genannt werden.

Μυθοι und γενεαλογιαι bezeichnen die müssigen und unnützen Beschäftigungen der jüdischen Schulweisheit. Es ist wohl zu eng genommen, wenn man diese Ausdrücke mit Michaelis auf die geheimen Lehren der Essäer bezieht, da aus dieser Schule zu wenig unter das Volk kam. Unter den Juden herrschten allerlei fabelhafte Sagen, z. E. über die Werke, welche Gott vor der Schöpfung der Welt verrichtet habe, über die Geburt der Dämonen, über den Leviathan. Diese und ähnliche Sagen scheinen die μυθοι anzudeuten. Unter den γενεαλογιαι sind die Geschlechtsregister zu verstehen, welche grundlos und unfruchtbar waren. Aus dem Esra wissen wir, daß man viel auf Stammbäume hielt, um seine Familie von Abraham abzuleiten. Auch mochte manches dahin gehörige Philosophem der persischen Weisheit mit Vorliebe aufgefaßt sein, z. E. wie aus Nacht und Schweigen das Chaos entstanden sei. Aus diesen dunkeln Lehren entstanden viele Streitfragen und spitzfindige Untersuchungen; das sind die ζητησεις, κενοφωνιαι, ἀντιθεσεις.

Ferner rechnet man zu der Gelehrsamkeit, welche den Aposteln und anderen christlichen Lehrern nöthig, oder doch wünschenswerth wurde, Bekanntschaft mit den Zeitvorstellungen, Sitten, Gebräuchen, der Religion und Philosophie der nichtjüdischen Völker, unter welche das Christenthum in jener Zeit verbreitet wurde. So sehen wir Paulus auf dem Areopag zu Athen herumwandeln und mit prüfendem Auge Tempel und Altäre beschauen. Die Philosophie im engern Sinne des Wortes wurde den Lehrern bei fortgehender Ausbreitung des Christenthumes bekannter. Die Warnung des Apostels Paulus vor der Philosophie, Col. 2, 8., spricht nicht gegen diese Behauptung, sondern begründet sie vielmehr. Hiebei hat man vornehmlich an die griechische und morgenländische Philosophie zu denken, welche aus ihrem beiderseitigen Vaterlande etwas Eigenthümliches mitbrachte und als-

dann bei den Juden in Eins zuſammenfloß. Platoniſche, zorvaſteriſche, ſtoiſche Ideen vermiſchten ſich und dann wieder mit der jüdiſchen Dogmatik. Paulus ſpricht deßhalb von der Philoſophie, als einer ganz bekannten Sache, und warnt vor den Anhängern derſelben. Φιλοσοφια im Briefe an die Coloſſer bedeutet offenbar die entartete Philoſophie, welche zu berücken ſucht. Dies geht aus dem Zuſatze κενη απατη und dem Zeitworte συλαγωγειν hervor. Sie beſchäftigte ſich mit den Traditionen (παραδοσις των ανθρωπων) und mit ſingulären Theoremen (στοιχεια του κοσμου). Die philoſophiſche Forſchung überhaupt verwarf der Apoſtel ſicherlich nicht, denn ihrer konnten die neuen Lehrer bei den vielfachen Berührungen, in welche ſie mit den Weltweiſen kamen, nicht entbehren. Es war unvermeidlich, daß man auf ſpitzfindige Materien ſtieß (διδαχαι ποικιλαι και ξεναι Ebr. 13, 9.).

Als ein wünſchenswerthes Erforderniß erſcheint die oben beſchriebene Gelehrſamkeit durchaus, wenn wir in den Zuſtand mehrerer uns bekannter Gemeinden jener Zeit und in das Verhältniß der Lehrer zu denſelben mit aufmerkſamem Blicke ſchauen.

In Jeruſalem ſelbſt wohnten Menſchen aus den verſchiedenſten Völkerſtämmen, welche dahin die mannigfaltigſten Anſichten brachten. Mit dieſen Völkerſtämmen traten die Apoſtel bald in enge Verbindung. Petrus redete ſchon am erſten Pfingſtfeſte zu einer großen, aus den verſchiedenſten Völkerſchaften vermiſchten Verſammlung. Stephanus kam mit ſolchen Gelehrten in Streit, A. Geſch. 6. 7. — Paulus zu Korinth mit Juden, A. Geſch. 18., zu Athen mit epikuräiſchen und ſtoiſchen Philoſophen, A. Geſch. 17.

Zu Rom wurde den neuen Religionslehrern die Bekanntſchaft mit fremden Sitten, Gebräuchen, Anſichten und Gelehrſamkeit von großem Gewichte, wenn ſie Eingang finden wollten. Hier war zu jener Zeit ſchon ein lebhafter Austauſch der verſchiedenen Meinungen *).

*) In Rom waren frühzeitig viele Juden. Auguſtus fand ſich bewogen,

In Korinth war ein Sitz des Handels, der Künste und Wissenschaften und deßhalb gleichfalls für die christlichen Lehrer mancher Berührungspunkt mit Gelehrten. Die vielen, I. Korth. erwähnten Streitigkeiten entstanden aus der großen Mischung der Gemeindeglieder selbst. Hier, wie zu Athen, herrschte eine große Liebe zur Sophisterei, woraus sich die Klage des Apostels Paulus erklärt, daß die an Gelehrsamkeit dieser Art Gewöhnten sich nicht zum Christenthume wenden wollten. Daselbst traf Paulus mit dem Gallion, dem Bruder des Philosophen Seneca, zusammen, und mag es hier nicht an einem mehr wissenschaftlichen Verkehre mit dem sicherlich durch seinen Bruder in die Philosophie Eingeweihten gefehlt haben.

Zu Ephesus blühte die Gelehrsamkeit und besonders die Weltweisheit. Timotheus stand hier philosophisch gebildeten Irrlehrern gegenüber. Johannes hatte gleichfalls mit solchen zu thun. Aus einigen Stellen erhellt, daß die Irrlehrer durch ihre Weltweisheit *) zu berücken suchten, weßhalb Paulus vor der ψευδωνυμος γνωσις I. Tim. 6, 20. warnt.

---

ihnen einen eigenen Wohnsitz, jenseit der Tiber, anzuweisen. In den römischen Schriften findet man Spuren, daß schon vor der Zerstörung Jerusalems durch Titus eine jüdische Weisenversammlung veranstaltet wurde. Überall scheint bei den Römern viel Verkehr mit den Juden zu jener Zeit stattgefunden zu haben. Man sieht dies daraus, daß man Geschenke an den jüdischen Tempel schickte. Cicero pro Flacco C. 28. erzählt: Cum aurum, Judaeorum nomine, quotannis ex Italia et ex omnibus vestris provinciis Hierosolymam exportari soleret, Flaccus sanxit edicto, ne ex Asia exportari soleret. Tacitus Hist. L. V. C. 5: Pessimus quisque, spretis religionibus patriis, tributa et stipes illuo congerebat, unde auctae Judaeorum res. Ferner weisen die Spötteleien der Römer auf eine solche Bekanntschaft mit den Juden hin, Juvenal. Satira 14,100 seq. Außerdem waren in Rom und dem römischen Reiche viele Pythagoräer und Essäer, wie wir aus Seneca's 108ter Epistel und aus Josephus de vita sua C. 3. sehen, mit welchen die neuen Lehrer in Berührung kommen mochten.

*) Die ἐφεσια γραμματα waren vermuthlich geheime Formeln zum Beschwören, zu Kuren, Austreiben von Dämonen ꝛc. Josephus sagt, daß sie von Salomo herrührten und noch bis auf den Tag im Schwange seien.

Bei der Wahl der Jünger nahm Jeſus keine Rückſicht auf Gelehrſamkeit aus Gründen, welche die höchſte Weisheit verrathen. Ein gewiſſer Grad von wiſſenſchaftlicher Ausbildung aber mußte ſchon von ſelbſt erfolgen. Die Männer, welche ſich ſtets mit den höchſten Wahrheiten und Fragen beſchäftigten, erhielten einen Vorrath von Ideen, Gewandtheit und Energie der Denkkräfte. Ihr Umgang mit Andersdenkenden und -lehrenden hatte zur Folge, daß ſie neben höherer Erleuchtung einen gewiſſen Grad von Gelehrſamkeit erlangten. Es finden ſich aber auch Männer unter den Lehrern im Urchriſtenthume, welche eine Art von wiſſenſchaftlicher Bildung zum Chriſtenthume ſchon mitbrachten.

Unter den Juden wurde durch Weiſenſchulen oder Prophetenſchulen eine Art von Gelehrſamkeit bereitet und wiſſenſchaftliche Bildung gefördert. Den höchſten Schwung erhielten dieſe Inſtitute zu den Zeiten Samuels; aber noch in der letzten Periode der Culturgeſchichte des jüdiſchen Volkes, vom Exil an bis zur Zerſtörung Jeruſalems, finden wir Spuren einer ſolchen Ausbildung. Die Libertiner, Kyrenäer, Alexandriner, Cilicier und Aſiaten, welche mit Stephanus disputiren, gehören zu den Gelehrten der Synagogen jener Volksſtämme. Paulus erzählt in ſeiner Lebensbeſchreibung, daß er zu den Füßen Gamaliels, des großen Weiſen unter den Juden, geſeſſen. — Was war natürlicher, als daß dieſe Sitte in die erſten Zeiten des Chriſtenthumes überging und beibehalten wurde?

Ausgebildete und geordnete Inſtitute zur Vorbereitung chriſtlicher Lehrer darf man im Urchriſtenthume freilich nicht ſuchen; dennoch aber findet man Spuren, die auf das Bedürfniß und den Anfang derſelben hinweiſen. Dem Timotheus befiehlt Paulus, beſondere Vorträge denen zu halten, welche zum Predigtamte geneigt und geſchickt ſeien (ἱκανοι ἐσονται και ἑτερους διδαξαι) und ihnen dasjenige vorzutragen, was er als gegenwärtiger Lehrer von ihm (Paulus) empfangen habe, II. Timoth. 2, 2. Von dem Evangeliſten Johannes behauptet man, daß er eine Pflanzſchule von Lehrern zu Epheſus gehabt habe.

Von der gelehrten Bildung der anderen Apoſtel iſt ſelten die Rede; ja man ſpricht ſie ſogar denſelben ab, weil ſie Fiſcher oder Männer anderer niederer Stände geweſen ſeien. Dem Petrus ſpricht man ſie auch aus dem Grunde ab, weil er Marcus als Dollmetſcher auf ſeinen Reiſen mit ſich genommen habe. Dies Letztere läßt ſich aber recht gut denken, ohne das Erſtere ganz einzuräumen. Petrus, obgleich mit der griechiſchen Sprache nicht ganz unbekannt, mochte ſich doch ſchwerlich ſolche Fertigkeit erworben haben, um in den verſchiedenen Dialecten ſich geläufig ausdrücken zu können, welche Fertigkeit Marcus vollkommen beſaß. Wir haben im Gegentheile ausdrückliche Äußerungen, denen zufolge Petrus mit Weltweiſen in Berührung kam, II. Petri C. 2., obgleich nicht deutlich geſagt worden, zu welcher Schule ſie gehörten. Daß aber die σεσοφισμενοι μυθοι C. 1, 16. auf Weltweiſe hindeuten, können wir ſchon daraus abnehmen, daß jene Sätze der Chriſtuslehre gänzlich gegenübergeſtellt werden. Von Johannes, wie die obige geſchichtliche Andeutung ſchon zeigt, hatte man in dieſer Beziehung eine höhere Meinung. Mehrere Ausſprüche freilich, in welchen ſein Evangelium den anderen Evangelien gegenübergeſtellt und über dieſe erhoben wird, beweiſen das noch nicht. Wenn ſein Evangelium ein πνευματικον, die anderen aber σωματικα genannt werden, ſo weiſet dies auf den Charakter hin, welchen die Evangelien in ihren Erzählungen von Jeſu Leben, Thaten und Göttlichkeit behaupten. Johannes ſtellt die Göttlichkeit Jeſu aus dem erhabenen Geiſte der Lehre und ſeinem Wirken dar, während die anderen Evangeliſten dieſelbe mehr durch Wunder und äußerliche Zeichen zu beweiſen ſuchen. Nach dem Evangelio Johannis ſteht Jeſus auf einmal als der göttliche Geſandte da; nach den anderen Evangelien entwickelt er ſeine Göttlichkeit allmälig erſt. In jener Benennung*) ſeines Evangelii liegt nur eine Andeutung, daß er die Meſſianität Jeſu geiſtiger aufgefaßt habe, als die übrigen Evangeliſten. Aus

*) Euseb. Histor. eccles. L. III. C. 14.

dem ganzen Gange des Evangelii und der Beſchaffenheit der übrigen Schriften läßt ſich abnehmen, daß Johannes allmälig nach dem Standpunkte der damaligen Zeit eine gewiſſe gelehrte Bildung gewonnen haben mochte. Er hatte mit einigen Irrlehrern gebildeter Art zu thun, mußte wenigſtens auf ſolche, wenngleich ſie ihm nicht feindlich in den Weg traten, einige Rückſicht nehmen. Durch Männer, welche das Dogma von der Göttlichkeit Jeſu in Zweifel zogen, bekam ſeine ganze Lehrart einen ſublimeren Charakter, ſeine Forſchung wurde dadurch mehr transſcendental als die der Übrigen.

Wie gewandt Paulus war, ſehen wir aus mehreren Stellen, z. E. wo er mit den Stoikern, Epikuräern und den Juden ſtritt. Er zeigte auch Bekanntſchaft mit der claſſiſchen Literatur der Griechen. Die Schule zu Tarſus, welche Strabo zu ſeiner Zeit über Athen und Alexandrien ſtellt, mußte ſchon trefflich auf den Knaben und Jüngling Saulus eingewirkt haben. Die Gelehrſamkeit Pauli wird ſehr hoch geſtellt. Chryſoſtomus erzählt, daß ein Chriſt, welcher mit einem Heiden diſputirte, die Gelehrſamkeit Pauli über die des Plato ſtellte. Im Streite mit den Stoikern und Epikuräern beruft Paulus ſich auf griechiſche Dichter und führt A. Geſch. 17, 28. die zweite Hälfte eines Hexameters wörtlich an. Im Sendſchreiben an Titus 1, 12. führt er einen vollen Hexameter an. Die Äußerung des Feſtus ſcheint darauf hinzudeuten, wenn er A. Geſch. 26, 24. der πολλα γραμματα erwähnt. Daß er mit dem Philoſophen Seneca Bekanntſchaft gepflogen habe, iſt oft behauptet worden und dabei zu Hülfe genommen A. Geſch. 18, 12. Phil. 4, 22.

Über die wiſſenſchaftliche Bildung des Lucas finden wir Manches erwähnt. Er war Arzt, angeblich auch Maler. Jene wiſſenſchaftliche Ausbildung wird erklärlich, wenn er wirklich in Antiochien, der Hauptſtadt Syriens, wo damals viele Gelehrte und Künſtler lebten, geboren war. Außerdem wird erzählt, daß er in den Weiſenſchulen Ägyptens und Griechenlands geweſen ſei und daſelbſt ſich in den philoſophiſchen Wiſſenſchaften und Künſten aus-

gebildet habe. Daß Lucas Arzt war, wird Col. 4, 14. ausdrücklich gesagt, welche Stelle doch wohl den Evangelisten meint *).

Stephanus war ein nach jüdischer Weise wissenschaftlich Gebildeter. Dies läßt sich schon daraus abnehmen, daß er in kurzer Zeit ein so gewandter Vertheidiger des Christenthums wurde. Die gelehrten Juden vermochten nicht seiner Weisheit zu widerstehen.

Barnabas soll aus der Schule Gamaliels hervorgegangen sein. Nach seinem Briefe zu urtheilen, war er kein Gelehrter. Daraus aber läßt sich der Gegenbeweis nicht führen. Paulus hält sehr viel auf ihn und hat ihn auf seinen Reisen bei sich. Vielleicht diente er dem Apostel Paulus als Hermeneut, obgleich wir diesen zu Lystra das Wort führen hören.

Von der Jugendbildung des Timotheus wissen wir wenig Bestimmtes. Aber wir dürfen annehmen, daß er auf seinen Reisen durch die verschiedensten Länder eine mannigfache Ausbildung sich verschaffte. Sein Aufenthalt in Athen, Korinth, Thessalonich, Ephesus und Rom mußte von bedeutendem Einflusse auf seine Bildung sein.

Titus machte ähnliche, für seine Bildung sicherlich ersprießliche Reisen.

Apollo scheint mit Hülfe der Dialectik die Sache Jesu vertheidigt zu haben und zu wissenschaftlicher Disputation befähigt gewesen zu sein, A. Gesch. 18, 28.

Clemens Rom. hatte wahrscheinlich eine gelehrte Bildung gehabt. Nach einer Stelle der Recognitionen **) stammte er von einem adeligen Geschlechte zu Rom ab. Sein Vater Faustinus und seine Mutter Mattidia waren aus sehr vornehmen Familien. Durch

---

*) Die Kunstausdrücke πυρετος μεγαλος Luc. 4, 38. und ἀχλυς A. Gesch. 13, 11., von der Blindheit des Elymas, bestärken diese Meinung. Michaelis findet noch mehrere Spuren in der A. Gesch.

**) L. VII. C. 8.

besondere Umstände veranlaßt, begab er sich mit seiner Mutter nach Athen und später, von Zweifeln über die Unsterblichkeit getrieben, in die Schulen ägyptischer Weisen*). So vorbereitet wurde er angeblich durch Barnabas zum Christenthume hingezogen und von Petrus, der ihn in Cäsarea traf, darin ausgebildet.

Polykarp, wahrscheinlich zu Smyrna geboren, soll durch eine vornehme und reiche Frau Calisto eine gute Bildung erhalten haben.

Aus dem Angeführten geht hervor, daß die Gelehrsamkeit keineswegs im Urchristenthume als ein nothwendiges Erforderniß zum Predigtamte, aber doch bei den Berührungen mit Weltweisen und Gelehrten, in welche die Apostel und neuen Lehrer bald traten, höchst wünschenswerth erscheint. Abgesehen von dem vielumfassenden Begriffe von Gelehrsamkeit in unserm Zeitalter, darf man bei einigen Lehrern Gelehrsamkeit anerkennen, welche dieselbe theils schon zum neuen Berufe mitbrachten, theils in ihrem Amte sich erwarben.

2. Über die Lehrfähigkeit.

Von der Lehrfähigkeit, als einem Erfordernisse zum Predigtamte im Urchristenthume, wird nirgends ausdrücklich geredet, weder von Jesu bei der Wahl der Apostel, noch von diesen bei der Wahl ihrer Gehülfen. Jesus ertheilt ohne Weiteres den Aposteln den Befehl, zu lehren; die Apostel folgen anfangs seinem Beispiele; nehmen aber in der Folgezeit mehr Rücksichten darauf bei der Wahl der Lehrer. Das anfängliche Schweigen über die Lehrfähigkeit läßt sich auf doppelte Weise erklären. Erstens verstand es sich von

*) Es finden sich in seinen Schriften Spuren ägyptischer Weisheit. So z. E. erzählt er die Fabel vom Vogel Phönix und gebraucht sie zum Beweise für die Unsterblichkeit der Seele.

ſelbſt, daß diejenigen, welche zum Lehramte im Chriſtenthume berufen wurden, von dem dazu Berufenden als dazu befähigt erkannt ſein mußten. Die Wahl ſolcher Männer ſtand ganz in der Gewalt des Berufenden. Zweitens war in der erſten Zeit die Art der Belehrung ſo, daß auf das Lehrtalent wenig Rückſicht genommen zu werden brauchte. Die Belehrung wurde von denen beſorgt, die Kenntniſſe von Jeſu beſaßen und dazu ſich getrieben fühlten. Mit Ausſchluß der Frauen durfte Jeder in der Verſammlung reden, was, wie wir wiſſen, oft zu Mißbräuchen führte. Es kam damals hauptſächlich darauf an, daß die Hauptſätze des Chriſtenthumes erfaßt und mit gläubigem Gemüthe (ἐν καθαρᾷ συνειδήσει I. Timoth. 3, 9.) bewahrt und wiedergegeben wurden. Das Evangelium und deſſen Verkündigung umfaßte das, was die Apoſtel geſehen und gehört hatten, und bezog ſich auf die Perſon Jeſu, ſein Leben und Leiden, woran die Lehren ſich allmälig anknüpften. War das Herz hiervon erfüllt, ſo folgte eine begeiſterte Verkündigung der neuen Lehre von ſelbſt.

Daß die Lehrfähigkeit in den Zeiten des Urchriſtenthumes gleich vom Anfange an wünſchenswerth, nachmals nothwendig wurde, läßt ſich als unbezweifelt annehmen. Sehr bald kamen die chriſtlichen Religionslehrer mit Irrlehrern und Skeptikern in Berührung, gegen welche ſie ganz andere Waffen, als gegen die Unbefangenen, gebrauchen mußten. Wir ſehen, was Petrus A. Geſch. 2. und 3. und Stephanus A. Geſch. 7. aufbieten, um jene zu überzeugen und ſich gegen ſie zu vertheidigen. Aber auch im Allgemeinen war die Lehrfähigkeit wünſchenswerth. Die Hauptſätze, ſie mochten noch ſo einfach ſein, kamen am ſicherſten in die Gemüther der neuen Chriſten, wenn ſie mit Geſchicklichkeit und Gewandtheit (παῤῥησίᾳ) vorgetragen wurden. Ein gänzlicher Mangel daran ſtand mit dem Zwecke des Apoſtel- und Predigtamtes im Widerſpruche.

Die Lehrweiſe konnte der Natur der Sache nach entweder eine didactiſche oder evangeliſche ſein. Die didactiſche Lehrweiſe war unerläßlich für jeden neuen Lehrer. Fähigkeit zu dieſer Lehr-

weiſe mußte jeder neue Lehrer mitbringen, wenn er ſein Ziel nicht verfehlen wollte. Man hat mitunter die ſogenannten Hermeneuten für diejenigen gehalten, welche die eigentliche Belehrung in dieſer einfachen didactiſchen Lehrweiſe beſorgt hätten. Es ſchien nämlich ſehr natürlich, daß, ſo wie überhaupt in der erſten Zeit Vieles aus dem Judenthume in's Chriſtenthum überging, etwas aus der Synagogalverfaſſung in die chriſtlichen kirchlichen Verſammlungen übergetragen wurde. Jedoch läßt ſich wohl annehmen, daß ſolche Hermeneuten die Apoſtel nur deßhalb begleiteten, um deren Vorträge in unbekannte Sprachen zu überſetzen. Nicht aber dienten ſie dazu, den Vortrag des Apoſtels, wenn dieſer ſich ſelbſt verſtändlich machen konnte, auszulegen. Die Apoſtel lehrten ſelbſt, wo ſie es konnten.

Soviel läßt ſich wohl mit Sicherheit annehmen, daß man ſich im Urchriſtenthume beim Unterrichte der reindidactiſchen Lehrweiſe beſonders bediente. Man trug die einfachen Sätze auf eine einfache, öfters dialogiſirende Weiſe vor. Dieſe Art des Unterrichtes kam als die einfachſte aus dem Judenthume herüber. Κατηχειν der Griechen iſt das Wort, welches das Geſchlecht dieſer Vorträge andeutet.

Es giebt nur wenige Fälle, wo der eigentlichen Beredtſamkeit erwähnt wird. Wir haben Reden von Petrus, Paulus, Stephanus, welche mit Beredtſamkeit geſprochen ſind. So wird Paulus zu Lyſtra »Hermes« genannt, weil er das Wort führt, A. Geſch. 14, 12, und in Cäſarien muß er ſich gegen den Redner Tertullus vertheidigen, A. Geſch. 23, 33. — Cap. 24. folg. Aus dem Ausdrucke αὐτος ἠν ἡγουμενος του λογου läßt ſich nicht geradezu auf ſeine Beredtſamkeit ſchließen, ſondern eher auf die Art der daſelbſt gepflogenen Unterhandlungen. Apollo ſcheint beredt geweſen zu ſein; vielleicht hatte er in den alexandriniſchen Schulen Gelegenheit gefunden, in dieſer Hinſicht ſich auszubilden. Die Ausſprüche: ἀνηρ λογιος und ἐλαλει και ἐδιδασκεν ἀκριβως ſcheinen auf Gewandtheit, den Dialektikern widerſtehen zu können, hinzudeuten. Λογος σοφιας mag eine künſtlich geordnete Rede ſein,

wie λογος σεσοφισμενος. Die Rede Pauli an Agrippas muß nach des Letzteren Äußerung voll Beredtsamkeit gewesen sein, Ap. Gesch. 26, 24.

Die Anlagen zur didactischen Lehrweise und eigentlichen Beredtsamkeit sind nicht als ausdrückliche Erfordernisse zum Predigtamte genannt. Jedoch läßt es sich nicht bezweifeln, daß die Lehrfähigkeit höchst wünschenswerth war. Das Christenthum bedurfte damals, wie zu jeder Zeit, einer zweckmäßigen Verkündigung und dazu geeigneter Männer. Je mehr der neue Religionslehrer darin vermochte, desto größerer Gewinn war von seinem Lehramte zu hoffen. Auch läßt sich nicht bezweifeln, daß man schon in jener Zeit nach und nach auf die Anlagen zum Lehren, besonders zur didactischen Lehrweise, bei der Wahl der neuen christlichen Lehrer sah.

3. Über das Vermögen, ungewöhnliche Handlungen zu verrichten (das Charisma).

Zur äußeren und inneren Entwickelung des Gottesreiches offenbart sich in den ersten Christen eine ganz außerordentlich potenziirte Kraft und Befähigung, das Charisma (φανερωσις του πνευματος I. Korth. 12, 7.). Oft erscheint das Charisma nur als eine Steigerung und Potenziirung der vor der Bekehrung schon vorhandenen Tüchtigkeit, oft als etwas durch den heil. Geist unmittelbar Gewirktes; jenes Charisma, von welchem die δυναμεις, τερατα und σημεια ausgehen. In allen Charismaten dachte man im apostolischen Zeitalter etwas Übernatürliches, welches graduell verschieden und in seinen Erscheinungen verändert war. Das Charisma gehört dem gesammten apostolischen Zeitalter und allen Gliedern der Gemeinschaft; jedoch es erscheint als etwas Wesentliches im Apostel- und Predigtamte und jedenfalls als ein wünschenswerthes Erforderniß zu demselben. Hierher gehört vornehmlich die wunderthätige Kraft; die Gabe, in Zungen

zu reden, und die προφητεια. Auch die anderen Charismaten ſind nicht ausgeſchloſſen, die genannten aber die vorherrſchenden.

Das Charisma, als etwas von dem heiligen Geiſte Gewirktes, hing von der einzelnen Perſon nicht ab. Allein da es in den Apoſteln und in ihren Schülern auf eine außerordentliche Weiſe hervortrat, ſo erſchien es als eine Bevorzugung der zum Predigtamte Berufenen und dann als ein Erforderniß zu dieſem Amte.

Dritter Abſchnitt.

Die durch die Zeitverhältniſſe ſchwierige Lage des Predigtamtes im Urchriſtenthume.

Ἰδου ἐγω ἀποστελλω ὑμας ὡς προβατα ἐν μεσῳ λυκων.
Matth. 10, 16.

Blickt man auf das Zeitalter, in welchem das Chriſtenthum in die Welt eingeführt ward, und in den Zuſtand der erſten chriſtlichen Vereine, ſo entdeckt man bald Schwierigkeiten, welche dem Predigtamte zu jener Zeit ſich entgegenſtellten. Die Ausbreitung der neuen Religion überhaupt und die Gründung der neuen Gemeinden, die Irrlehrer im Chriſtenthume und die Feinde deſſelben, die Verfolgungen, welche die erſten Chriſten von der herrſchenden Staatsgewalt zu dulden hatten, brachten die Lehrer und Vorſteher der Gemeinden vor allem in eine ſehr ſchwierige Lage.

Erſtes Capitel.

Schwierigkeiten, welche bei der Ausbreitung des Chriſtenthums und Gründung der Gemeinden in den Weg traten.

Bei der Ausbreitung des Chriſtenthums entdeckte ſich ohne Zweifel bald eine Ungeübtheit im Lehren. Jeſus hatte zwar alle ſeine Jünger frühzeitig ausgeſandt, um eine Probe in der Verkündigung des Evangelii zu machen, und ihnen durch ſeine Art, zu lehren und zu leben, ein Muſter gegeben. Das ſtufen-

weiſe Fortſchreiten der Apoſtel in der Erkenntniß der chriſtlichen Lehre, welches wir anfangs langſam, raſcher aber nach der Auferſtehung Jeſu und dem Pfingſtfeſte ſehen, war anfänglich ein Hinderniß ihres Wirkens. Während des Lebens Jeſu hatten ſie ſehr beſchränkte Anſichten von deſſen Sendung. Sie ſahen in ihm noch den erwarteten irdiſchen Meſſias, ſo daß die Mutter Johannis und Jacobi, von irdiſchen Anſichten erfüllt, vielleicht auch im Einklange mit ihren Söhnen, ſich für dieſe an Jeſum mit einer Bitte um die höchſten Staatsſtellen wendete. Jeſus ließ lange Zeit den Jüngern, um ſie an ſich zu ketten, dieſen Glauben, der mit der Muttermilch eingeſogen war. Erſt nach der Auferſtehung ihres Herrn riſſen ſie ſich von der irdiſchen Anſicht los und wendeten ſich zu der reinern von einem geiſtigen und moraliſchen Meſſias hin, bedurften aber doch noch einiger Zeit, um ſich in dieſem Glauben zu befeſtigen und über den Plan nachzudenken, welchen Jeſus ſo klar entworfen, ſo weiſe angelegt, den ſie aber mit blöden Augen lange Zeit nicht geſehen, erſt allmählig geahnet hatten. Der Stifter ſah voraus, daß es erſt einiger Sammlung bedurfte, ehe ſie mit Sicherheit ihr großes Werk beginnen konnten; darum gebot er ihnen, abgeſehen von der Verheißung einer auf wunderbare Art mitzutheilenden Kraft, in Jeruſalem eine Zeit lang verſammelt zu bleiben. Daß in den Apoſteln noch nicht alles ganz gereinigt und geläutert war, um als Lehrer entſchieden auftreten zu können, geht aus mehrerem hervor. Apoſt. Geſch. 11, 3. Man ſah im Chriſtenthume anfangs nur eine Fortſetzung des Judenthums, und hielt ſich ſogar für verpflichtet, die aus dem Heidenthume gewonnenen Chriſten gleichſam zu Juden zu machen. Gewannen die Apoſtel allmählig hellere Anſichten, ſo mußten doch alle neuen Lehrer verſchiedene Stufen der Bildung erſteigen, welche die Apoſtel unter Jeſu Leitung ſelbſt langſam überſchritten hatten. Alle aus dem Judenthume gewonnenen Lehrer brachten jüdiſche Anſichten mit. Es lag demnach in den Jüngern und erſten Lehrern ein Hinderniß der Verbreitung des Evangelii und zwar in ihrer beſchränkten,

allmählig nur wachſenden Anſicht vom echten Chriſtenthume. Dazu kam noch, daß ihr kleiner Verein keinen feſten Plan zur Verbreitung der neuen Lehre entwerfen konnte. Daß die Apoſtel, zum Theil wenigſtens, in Jeruſalem anfangs blieben, war von Jeſu weiſe berechnet; bei welcher Einrichtung freilich der Verbreitung des Evangelii für die erſte Zeit einige Werkzeuge entzogen wurden.

Die Tendenzen des Chriſtenthums veranlaßten, wo und wann ſie ausgeſprochen wurden, den neuen Lehrern große Widerwärtigkeiten. Gerade das Große, was der ſcheidende Erlöſer den Jüngern gebot, die neue Religion zu einer Weltreligion zu machen, mußte Viele gegen die Herolde derſelben einnehmen. Alles, was bisher ſtattgefunden, ſollte zuſammenfallen. Wer trennt ſich gern von dem Gewohnten? —

Beſonders war es die Beſchaffenheit der Empfänger der neuen Lehre, welche deren Verbreitung ſo ſehr erſchwerte. Das Sittenverderbniß, welches unter den heidniſchen Völkern herrſchte und leicht anſteckte, wie die Naturvergötterung, welche der Mittelpunkt ihrer Religion war, hemmten die Verbreitung des Chriſtenthums und bereiteten den chriſtlichen Lehrern große Schwierigkeiten. Finden wir zwar unter den Heiden hie und da Theilnahme am Chriſtenthume, ſo iſt es doch ausgemacht, daß bei ihnen im Ganzen, namentlich bei den Römern, eine große Gleichgültigkeit gegen daſſelbe herrſchte. Hohe römiſche Staatsbeamte behandelten die Sache Jeſu und der Apoſtel mit großer Gleichgültigkeit und redeten von den wichtigſten Vorfällen und Glaubensſätzen wie von Fabeln. Die Griechen nannten das ganze Erlöſungswerk eine Thorheit. Die Juden aber widerſtrebten der neuen Lehre ſchon aus großer Anhänglichkeit an ihr Geſetz.

Große Schwierigkeiten fanden ſich ferner bei Gründung der neuen Gemeinden. Vieles dazu entlehnten die Apoſtel aus der jüdiſchen Geſellſchaftsverfaſſung und konnten wirklich vieles, wenn ſie mit Judenchriſten zu thun hatten, mit Glück

anwenden. Die beſten Belehrungen aber hatten ſie von Jeſu im täglichen Umgange mit ihm erhalten, von dem ſie Vorſicht, Feſtigkeit und Ausdauer im Handeln erkennen konnten. Sonſt hatten ſie kein Vorbild bei Gründung der neuen Gemeinden. Eine grundloſe Idee iſt es, daß Jeſus und die Apoſtel das Vorbild irgend einer Secte, z. B. der Eſſäer, abgewonnen hätten. Die Apoſtel mußten alles, was ſie bei ihren Gemeinden in Anwendung bringen wollten, nach einem im Umgange mit Jeſu gewonnenen Totaleindrucke anordnen oder erſt erproben. Dabei aber mochten ſie manche unangenehme Erfahrungen machen. Sie wurden mitunter von ihren Glaubens- und Geſellſchaftsgenoſſen falſch verſtanden. Petrus erhielt Vorwürfe, weil er zu den Heiden einging; Paulus, weil er bei Gründung der neuen Gemeinden das jüdiſche Geſetz zurückſetzte. So entſtanden in Gemeinden, z. B. zu Korinth und Antiochien, Spaltungen. Das Schlimmſte dabei war, daß die Apoſtel und erſten Lehrer ſich nicht auf ein beſtimmtes Geſetz berufen konnten. Wies Paulus einen Unwürdigen aus der Gemeinde, ließ er Collecten ſammeln, tadelte er die Vergehungen in den Gemeinden, ermunterte er zu den religiöſen Verſammlungen, ſo mußte er, auf ſeine Auctorität geſtützt, dies alles thun. Aus dieſen Andeutungen ſchon erhellet, wie ſchwierig die Verhältniſſe waren, unter denen die Apoſtel und erſten Lehrer im apoſtoliſchen Zeitalter wirkten und insbeſondere Gemeinden gründeten.

Männer, welche dieſes Werk ausrichten wollten, mußten mit beſondern Anlagen ausgerüſtet und hohen Anforderungen zu genügen im Stande ſein. Die Erforderniſſe zum Predigtamte überhaupt ſind ſchon im zweiten Abſchnitte behandelt, hier werden ſie nur in Beziehung auf die eben angedeuteten Obliegenheiten angeführt.

1. Je mehr die neuen chriſtlichen Lehrer jene Zwecke erreichen wollten, deſto mehr mußten ſie dem ſtillen, häuslichen Leben entſagen.

Daß die Reſignation auf viele Freuden und Annehmlichkeiten

des gewöhnlichen Lebens ein allgemeines, unerläßliches Erforderniß zum chriſtlichen Predigtamte jener Zeit war, iſt vorhin (Abſch. II. Capitel 1.) gezeigt worden. Allein die Verzichtleiſtung auf ein häusliches und familiäres Leben wurde gleichfalls nach dem Maaße einer ausgebreiteten Wirkſamkeit immer mehr nothwendig. Das Predigtamt in jenen Zeiten war ein ambulirendes. Die Apoſtel hatten keine bleibende Stätte, ſondern mußten von Ort zu Ort, von Land zu Land wandeln und vielleicht, wie Paulus, den Lebensunterhalt ſich ſelbſt verdienen. Nothwendig freilich im ſtrengſten Sinne war jene Verzichtleiſtung auf das häusliche Leben nicht.

2. Es war in Hinſicht der Belehrung und des äußern Lebens eine weiſe Accommodation nothwendig.

In dieſer Hinſicht hatte der große Meiſter durch ſein Wort und mehr noch durch ſein Benehmen gegen die Secten und die mannigfachen Angriffe, welche auf ihn gemacht wurden, die richtigſte Weiſung zum voraus gegeben. Gleichfalls bewies der Erlöſer dadurch ſeine hohe Lehrweisheit, daß er ſich den Juden nicht frühzeitig entzog. Hierin mochten die Jünger vielleicht Fingerzeige zu einer mitunter wohl zu ängſtlichen Accommodation gefunden haben. Petrus zeigte ſolche ſattſam in ſeinen erſten Reden. Paulus ließ ſich, Apoſt. Geſch. 21, 24. f., bewegen, bei ſeiner Anweſenheit in Jeruſalem den jüdiſchen Satzungen ſich zu unterwerfen, und bemühte ſich, ſo viel als möglich, nach Juden und Griechen ſich zu bequemen, 1. Korinth. 9, 20. Timotheus beſchnitt er um der Juden willen, Apoſt. Geſch. 16, 3. Abgeſehen von einer mitunter zu großen Ängſtlichkeit, ließen die Apoſtel und erſten Lehrer eine ſo weiſe als nothwendige Accommodation blicken.

3. Dieſelben mußten das apoſtoliſche Anſehen aufrecht erhalten, ohne daß ſie durch äußere Mittel oder Geſetze unterſtützt waren.

Das Verhältniß der Apoſtel und neuen Lehrer zu den ſowohl aus den Juden als Heiden gewonnenen Glaubensgenoſſen wurde

dadurch so schwierig, daß jene durch kein Gesetz unterstützt waren und keine Hülfe von außen her in Anspruch nehmen konnten, wenn man sie angriff oder ihren Anordnungen nicht genügte. Im Innern der Gemeinden gab es Vorfälle genug, welche dem apostolischen Ansehen nachtheilig waren. So wissen wir, daß der Name des Apostels Paulus zu Korinth und an andern Orten verunglimpft wurde. Einem jüngern Manne, wie Timothens war, fiel es in solcher Lage schwer, das Ansehen aufrecht zu erhalten.

In den Briefen apostolischer Väter ist es angedeutet, daß das Ansehen der ersten Lehrer und Bischöfe mitunter angegriffen wurde, und man Mühe hatte, es aufrecht zu erhalten oder wieder aufzurichten. Nachdrücklich ermahnt Ignatius die Magnesier, welche sich in dieser Hinsicht hatten viel zu Schulden kommen lassen, daß sie die Bischöfe und übrigen Lehrer gebührend achten sollten. Magn. 1—7.

4. Nothwendig war die Übernahme von Beschwerden.

Welche Selbstverleugnung gehört dazu, Haus, Herd und Gewerbe zu verlassen, um seine Zeit, Kräfte und sein Leben einem Berufe zu widmen, der zeitliche Güter nicht nur nicht verschaffte, sondern geradezu nöthigte, sie zu verachten. Dazu sah man die Unternehmungen nicht selten mißlingen. Schon der erste Probeversuch, welchen die Apostel unter Jesu Leitung machten, ließ sie bald Beschwerden und Mühseligkeiten fühlen.

Armuth und einen beständigen Kampf mit Mühseligkeiten übernahmen die ersten Herolde des Christenthums in jedem Falle. Darauf hatte sie Jesus gleich anfangs, nachdrücklicher aber in den Abschiedsgesprächen, aufmerksam gemacht. Schlimmer wurde ihre Lage vollends, als die Verfolgungen von Seiten der Staatsbehörden hinzukamen. Alle Apostel, außer Johannes, starben der Sage nach den Märtyrertod, und die meisten von den Aposteln angestellten Lehrer theilten dasselbe Schicksal. Unerläßlich waren für die Apostel und deren Gehülfen die Missionsreisen, mit

welchen ſie tauſend Mühſeligkeiten übernahmen (Vergl. Abſch. VII. Cap. 4.). Es gab kein anderes ſicheres Mittel, das Evangelium zu verbreiten, als das lebendige Wort; wenigſtens war die ſchriftliche Mittheilung damals Nebenſache und mehr nur ein nachhelfendes Mittel. Die neuen Chriſten wollten von den Apoſteln ſelbſt die großen Begebenheiten oder doch von Männern hören, welche durch Jünger Jeſu unmittelbar unterrichtet waren. Die Verbreitung des Chriſtenthums, der höchſte Zweck des Apoſtel- und Lehramtes, verlangte Miſſionsreiſen. Aber auch aus andern Gründen wurden dieſe nöthig und zwar, um den Zuſtand der neugepflanzten Gemeinden zu prüfen, die Rechte der Apoſtel zu üben, einſchleichende oder feſtgewurzelte Irrthümer zu verdrängen, Mißhelligkeiten zu beſeitigen, die neuen Gemeinden zu verknüpfen oder das neugeknüpfte Band feſter zu ziehen. Zwiſchen den kleinen Geſellſchaften einer Provinz mochte ſchon frühzeitig eine Communication entſtehen, welche durch Handel und Verkehr unterhalten ward. Aber wie ſchwierig war eine ſolche zwiſchen den vielen kleinen Geſellſchaften, welche in den verſchiedenen Ländern zerſtreut lagen. Die Apoſtel ſcheinen eine ſolche Communication gefliſſentlich befördert zu haben. So benutzte man in ſtreitigen Fällen die Maßregel, bei andern Gemeinden durch Geſandte ſich Raths zu erholen. Von Antiochien aus ſchickte man eine Geſandtſchaft nach Jeruſalem. Die Gemeinde zu Korinth wandte ſich gleichfalls in einer ſpätern Streitigkeit an die Gemeinde zu Rom, welche letztere zur Beſeitigung der Streitigkeit eine Geſandtſchaft nach Korinth ſchickte. Clemens Rom. Anfang und Ende des I. Br.

Auf eine ſolche Art der Verbindung zielt der Wunſch des Apoſtels Paulus, ſeine Briefe von Gemeinde zu Gemeinde zu ſchicken.

Gleich vom Anfange an waren die Apoſtel und deren Gehülfen auf Miſſionsreiſen bedacht. Sie verließen dem Befehle des Herrn gemäß anfangs zwar Jeruſalem nicht, ſelbſt da nicht, als die meiſten Chriſten nach der an Stephanus verübten Tyrannei

flohen. Jedoch gingen mehrere derſelben bald von da fort, um das Evangelium zu verbreiten. Dazu waren die Apoſtel beſtimmt. Mag die Sage manches in dieſe Apoſtelreiſen eingewoben haben, was durch die Geſchichte ſich nicht nachweiſen läßt, ſo viel iſt und bleibt doch gewiß, daß Alle mehr oder weniger zur Erreichung jenes hohen Zweckes voll Heldenmuthes und Selbſtverleugnung von Land zu Land reiſeten. Auf gleiche Weiſe übernahmen die Apoſtelgehülfen nach dem Beiſpiele ihrer Lehrer ſolche Miſſionsreiſen. Philippus, einer der ſieben Diakonen zu Jeruſalem, geht gleich bei der erſten Zerſtreuung der Chriſten aus, Apoſt. Geſch. 8, 5. f.; Barnabas nennt ſich in ſeinem Briefe Cap. 1. ſelbſt einen Gefährten Pauli und am Schluſſe des Briefes einen συνεκδημος. Er iſt außerhalb Paläſtina auf weiten Miſſionsreiſen, Apoſt. Geſch. 13 und 15. Johannes Marcus iſt in der Begleitung Pauli und nachmals Begleiter und Hermeneut Petri, Apoſt. Geſch. 15. Col. 4, 10. 11. Philem. 24. Nach Euſebius*) ſoll er das Evangelium bis nach Ägypten getragen haben. Judas Barſabas geht mit Paulus und Barnabas als Geſandter nach Antiochien, Apoſt. Geſch. 15, 22. Silas geht gleichfalls mit dieſen beiden nach Antiochien, Apoſt. Geſch. 15, 22. und iſt außerdem Reiſegefährte Pauli auf deſſen Miſſionsreiſen nach Griechenland und Kleinaſien, Apoſt. Geſch. 18, 5. f. 16, 19. 25. 29. 17, 4. 15. 32—40. Timotheus macht als Begleiter Pauli und ohne denſelben bedeutende Miſſionsreiſen. Wir finden ihn an verſchiedenen Orten, z. B. in Lykaonien, Apoſt. Geſch. 16, 1. f.; in Macedonien, Apoſt. Geſch. 19, 22.; in Beröa, Apoſt. Geſch. 17, 14.; in Theſſalonich, 1. Theſſ. 3, 6.; in Athen 1. Theſſ. 3, 6.; in Korinth, Röm. 16, 21., 1. Kor. 16, 10.; in Epheſus, Apoſt. Geſch. 19, 22.; in Philippi, 1. Kor. 16. Schluß; in Troas, Apoſt. Geſch. 20, 4. f.; in Rom, Philip. 1, 1. Col. 1, 1. Philem. 1. und an andern Orten. Titus finden wir

*) Hist. eccles. L. II. C. 15.

allein und in Begleitung Pauli auf ſolchen Lehrreiſen, in Antiochien und Jeruſalem, Gal. 2, 1.; zu Epheſus, Korinth, in Macedonien, II. Kor. 7, 6. 8, 6. 16. 17. 23.; auf der Inſel Kreta, Tit. 1, 5.; auf einer Reiſe nach Dalmatien, II. Tim. 4, 10. Apollo iſt in Epheſus und Korinth, A. Geſch. 18, 24. I. Kor. 1, 12. 3, 5. 4, 6. 16, 12. Clemens Rom. I. 47. Eraſtus geht als Geſandter nach Macedonien und iſt in Epheſus und Korinth, A. Geſch. 19, 22. Röm. 16, 23. Gajus in Epheſus; als Gefährte Pauli geht er bis nach Aſien und findet ſich in Korinth, A. Geſch. 20, 4. Röm. 16, 23. A. Geſch. 19, 29. 20, 4. Ariſtarchus, Gefährte auf derſelben Reiſe, A. Geſch. 20, 4.; in Epheſus, 19, 29. Nach der A. Geſch. 20, 4. iſt auf derſelben Reiſe Secundus, Sopater, Trophimus und Tychicus, Tit. 3, 12. Aquilas und ſeine Frau Priscilla ſind zu Korinth und Philippi, A. Geſch. 18, 2. 18, 26. I. Korth. 16, 19. Andronikus und Junias, ſchon frühzeitig Apoſtel (συγγενεις), ſind in Rom, Röm. 16, 7., daſelbſt gleichfalls Urban, Gehülfe Pauli, Röm. 16, 9. Lucas, Verfaſſer des Evangelii, iſt vornehmlicher Begleiter Pauli. Epaphroditus, ein Gehülfe Pauli, geht von Rom gen Philippi; Artemas wird zu Titus geſandt, Philipp. 2, 25. Tit. 3, 12. Demas iſt als Begleiter Pauli in Rom, Col. 4, 14., verläßt aber das Predigtamt, II. Tim. 4, 10. Crescens, ein Gehülfe Pauli, II. Tim. 4, 10., geht nach Galatien, ſoll nach der Sage das Chriſtenthum in viele Länder getragen haben.

Claudius, Ephebus, Valerius, Vito (Βιτων) und Fortunatus ſind die Geſandten, welche nach Korinth gehen, um die Streitigkeiten daſelbſt beizulegen, wegen welcher ſich die Korinther an die Gemeinde zu Rom gewendet hatten, Clemens R. I. 59. Burrhus iſt als Ehrenbegleitung dem Ignatius von den Smyrnäern und Epheſern mitgegeben, und wird von ihm dann als Geſandter gebraucht von Troas nach Philadelphia, Ignatius Philad. 11. Smyrn. 12.

Hier sehen wir eine Reihe von Männern, welche zur Verbreitung und Begründung des Evangelii und der neuen Gemeinden, gewiß unter vielen Beschwerden und Mühseligkeiten, Missionsreisen unternahmen.

Zweites Capitel.

Das Predigtamt im Kampfe mit dem bösen Principe, den Widersachern und Irrlehrern jener Zeit.

Durch Widersacher und Irrlehrer wurde das Christenthum in der ersten Periode seiner Einführung hart bedrängt. Das Predigtamt hatte gegen Angriffe von dieser Seite einen harten Kampf zu bestehen, aber es sah sich zugleich im Kampfe mit einer unsichtbaren antichristischen Macht.

1. Der Kampf des Predigtamtes mit dem bösen Principe.

Es finden sich Ausdrücke für das Böse, in denen dasselbe bald in abstracto, bald als Person dargestellt wird. Diese Ausdrücke und Ideen hängen meistens mit der jüdischen Dogmatik zusammen und sind von da in die der ersten Christen übergegangen. Oftmals ist es schwer, die feinen Unterschiede jener Ausdrücke zu bestimmen; allein das bleibt dabei ausgemacht, daß durch sie das böse Princip, welches sich Gott, allem Guten und also dem Christenthume entgegenstellt, angezeigt werden soll.

Das Predigtamt befindet sich in einem Kampfe

a. mit dem bösen Principe überhaupt.

Das böse Princip personificirte sich den Aposteln und ersten christlichen Lehrern nach den allgemeinen Zeitvorstellungen und stellte sich unter mannigfachen Benennungen als solches dem Christenthume entgegen. Jesus sieht unter mannigfachen Benennungen in diesem Principe eine Feindschaft gegen seine und Gottes Sache. Er sucht es zu bekämpfen; da aber die Feindschaft

gegen ſeine Angelegenheit fortdauert, ſo muß auch der Kampf fortdauern, bis daß der Sieg über daſſelbe im jüngſten Gerichte errungen wird. Die Apoſtel ſprechen dieſelbe Idee aus. Der Evangeliſt Johannes redet von dieſem böſen Principe, als von einem Fürſten dieſer Welt, der, als Urheber der Sünde, der Sache Jeſu Chriſti entgegentritt, und deſſen Werke zerſtört werden müſſen, wenn das Chriſtenthum Eingang finden ſoll. Jeſus mußte nach den Anſichten Johannis einen Kampf beginnen, um daſſelbe zu überwinden. In der Apokalypſe iſt gleichfalls der Kampf gegen das antichriſtiſche Weſen vornehmlich, aber auch gegen das Böſe überhaupt, dargeſtellt. Petrus lehrt, daß der Kampf gegen Satanas fortdauern müſſe, indem derſelbe dem Chriſtenthume ſtets zu ſchaden ſuche. Paulus betrachtet den Teufel mit ſeinen Engeln als die Urſache alles Böſen, nennt ihn den Fürſten dieſer Welt, welcher mit ſeinen Gehülfen den Sitz in der Luft habe und der Sache Jeſu Chriſti zu ſchaden ſuche. Der Kampf gegen denſelben muß alſo fortdauern. Durch den Tod Jeſu und die Folgen deſſelben wird ihm die Macht genommen.

Bei den apoſtoliſchen Vätern kommen dieſelben Vorſtellungen vor. Dem Chriſtenthume wird von dem Teufel ein Widerſtand geleiſtet. Die oben vorkommenden Ideen ſind erweitert im Laufe der Zeit gewachſen. Die im N. T. vorhandenen Benennungen des böſen Princips und noch mehrere finden wir gleichfalls in den apoſtoliſchen Vätern, und erſcheint hier daſſelbe als Gegenſatz des Chriſtenthums in noch mehreren Geſtalten*).

Ignatius, Eph. 17., warnt die Chriſten vor dem Feinde des Chriſtenthums, damit ſie von ſeiner verderblichen Lehre nicht angeſteckt und von ihm dadurch nicht gefangen genommen würden. Barnabas, 18.**), ſtellt ihn der Sache Gottes entgegen, als

*) Hier finden ſich noch einige abweichende Benennungen, z. B. ἀρχων του αἰωνος τουτου; ἀρχων καιρου της ἀνομιας.

**) ὁ (θεος) ἐστι κυριος ἀπ' αἰωνων εἰς τους αἰωνας, ὁ δε (σατανας) καιρου της ἀνομιας.

einen Gebieter der Zeit, wo das Unrechte und die Treuloſigkeit gilt. In ſeiner Epiſtel wird dem Böſen die Gewalt über das Irdiſche zugeſprochen. Dieſes böſe Princip hat zur Durchführung des Böſen ſeine Gehülfen. Barnabas ſagt 10. und 19.: Es giebt einen Weg der Weisheit und der Finſterniß. Den erſten führen Gottes Engel, den zweiten die Engel des Satanas (ἀγγελοι του σατανα). Von dieſen böſen Engeln haben diejenigen, welche auf dem lichtvollen Wege wandeln, viele Verſuchungen zu erdulden. Der echte Chriſt aber weiß dieſe Verſuchungen zu überwinden und zum Heile zu benutzen.

Ignatius, Eph. 13.*), denkt ſich eine Schaar von Feinden des Chriſtenthums; ſucht ſie auf der Erde und im Himmel und redet von dem Kriege ſolcher irdiſchen und himmliſchen böſen Weſen gegen die neuen Chriſten. Die Einwirkungen des Böſen verderben wie das Unkraut da, wo man im Guten nicht feſt iſt, C. 10. In den Perſonificationen zeigt ſich deutlich der allgemeine Glaube, daß eine feindliche Macht den Fortgang des Chriſtenthums hemme. Dieſer dem Chriſtenthume und deſſen Verkündigern entgegentretende Feind muß überwunden werden. Das beſte Mittel zur Überwindung deſſelben nennt Ignatius Sanftmuth und Ausdauer, einmüthigen Sinn, Standhaftigkeit, Gleichheit des Glaubens und Friedfertigkeit, Eph. 13. Barnabas, 21., verheißt den Standhaften im Kampfe mit dem Böſen den Sieg.

Das Predigtamt im Urchriſtenthume hatte gegen das Böſe, als einen unſichtbaren Feind, welcher in

*) Die ἐπουρανιαι und ἐπιγειοι gehen auf die Dämonen oder Engel des Satans; denn unmittelbar vorher iſt von der Gewalt des Satans geredet, welche entkräftet werden ſoll. Gleichfalls ſpricht dafür, daß in Pauli Briefen an die Epheſer 6, 12. πνευματα της πονηριας ἐν τοις ἐπουρανιοις angeführt werden. An den zu Epheſus herrſchenden Aberglauben, die Zeichendeuterei, »vorwitzige Kunſt« erinnern uns die ἐφεσια γραμματα und die Zauberbücher, welche in großer Menge zu Epheſus verbrannt wurden, A. Geſch. 19, 19.

mehreren Perſonificationen hervortritt, zu kämpfen, wie und wo man denſelben ſich dachte.

Das Predigtamt befindet ſich in einem Kampfe

b. mit dem Antichriſt insbeſondere.

Alles dasjenige, was ganz beſonders der Sache Jeſu Chriſti, ſeiner Religion und deren Verbreitung ſich entgegenſtellt, heißt der Antichriſt. In der Vorſtellung vom Antichriſt tritt das böſe Princip noch diſtincter hervor.

Schon bei ſeinem Auftritte im Volke ſagt Jeſus ſeinen Jüngern, daß Viele ſich den Schein ſeiner Anhänger geben würden. Mitten in ſeiner Lehrthätigkeit finden ſich Menſchen, welche auf eine betrügeriſche Weiſe unter Jeſu Auctorität Wunder thun. Daher ſagt Jeſus vorher, daß Viele vorgeben würden, Meſſiaſſe und Propheten zu ſein; — welche denn auch beim Fortgange des Chriſtenthums erſcheinen.

Die Apoſtel begriffen bald alles dasjenige, was dem Chriſtenthume insbeſondere Widerſtand leiſtete, unter einer Perſonification, welche ſie den ἀντιχριστος nannten. Am ſtärkſten und beſtimmteſten tritt dieſe Perſonification bei Johannes hervor, I. Joh. 2, 18. und 22. 4, 3. II. 7. Johannes redet hier von einem und mehreren Antichriſten. Unter beiden Benennungen haben die Ausleger beſtimmte Perſonen verſtehen wollen: Unter ὁ ἀντιχριστος verſtand man Simon Magus, Doſitheus, Barchokbas, welcher Letztere unter Hadrian ſich für den Meſſias ausgab; unter οἱ ἀντιχριστοι aber alle diejenigen, welche die Sache Jeſu Chriſti angriffen. Dahin gehören ebenfalls Simon Magus, ferner Baſilides, Cerinthus, Menander, Saturninus, Karpokrates und Andere. Allein es findet ſich keine beſtimmte Hindeutung auf den Einen und den Andern. Wahrſcheinlicher iſt es, daß Johannes alle diejenigen, welche der Sache Jeſu Chriſti widerſtrebten, in Geſammtheit meinte. So unterſtützen ſich die Ausdrücke ſelbſt.

Ὁ ἀντιχριστος iſt der Collectivname dieſer feindſeligen Macht,

welche dem Chriſtenthume widerſtrebte. I. Joh. 2, 22. wird dieſe Perſonification noch deutlicher, indem hier nur das Weſen derjenigen durch den Antichriſt bezeichnet wird, welche der Sache Jeſu Chriſti ſich entgegenſtellten. Es liegt in den Worten καθως ἠκουσατε, V. 17., eine deutliche Hinweiſung auf die Ausſprüche Jeſu, anderer Apoſtel und ſeine eigenen, Joh. 5, 43. Das χξϛ, Offenb. 13, 18., hat man für eine verdeckte Anſpielung auf den Antichriſt gehalten. Daß in der ganzen Offenbarung der Kampf gegen das antichriſtiſche Weſen dargeſtellt werde, leidet keinen Zweifel. Ob aber gerade unter dieſer Zahl der ὁ ἀντιχριστος oder ein beſtimmter Feind des Chriſtenthums zu verſtehen ſei, iſt ſchwer auszumitteln.

Die Apoſtel ſchreiben dem Antichriſt Gehülfen zu. Dies erhellt ſchon aus den angeführten Stellen. In der Offenbarung Johannis kommen falſche Propheten vor, die zum Verderbniſſe des Chriſtenthums große Kräfte erhalten haben. Judas hält dieſe Idee in ſeinem Briefe feſt, wenngleich die Benennung ἀντιχριστός und ἀντιχριστοι nicht vorkommt. In Pauli Schriften findet ſich die Benennung ἀντιχριστος nicht, aber die Idee II. Theſſal. 2, 3. Unter ὁ ἀντικειμενος, V. 4., wird der Antichriſt ganz deutlich als der geſchildert, welcher der Sache Gottes und Jeſu zu ſchaden ſucht, und zwar dadurch, daß er die Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt hinzieht. A. Geſch. 20, 29. und 30. I. Tim. 4, 1. geht geradezu auf die Irrlehrer. Im βελιαρ, II. Korinth. 6, 15., liegt die Idee eines Weſens, welches der Sache Jeſu Chriſti zu ſchaden ſucht, alſo die des Antichriſts.

Die Idee eines böſen Weſens, deſſen Haupttendenz es iſt, der Sache Jeſu Chriſti Abbruch zu thun oder Schaden zuzufügen, tritt ſchon in den erſten Zeiten des Chriſtenthums, die Perſonification deſſelben in dem Antichriſt aber erſt bei Johannes in aller Beſtimmtheit hervor. Dieſe myſteriöſe Idee aber bleibt in ſeinen und der übrigen Apoſtel Äußerungen ſchwankend.

Die apoſtoliſchen Väter reden von einem Widerſtande gegen

das Christenthum; obgleich die Benennung ἀντιχριστος nur einmal*) bei Polykarp vorkommt.

Das Predigtamt jener Zeit hat demnach mit Feinden zu kämpfen, welche sich dem Christenthume widersetzen, mit einer geheimen, dem Christenthume besonders feindlichen Macht, welche gesammte Feindschaft unter der Benennung des Antichrists bezeichnet wird.

2. Der Kampf des Predigtamtes mit den Widersachern.

Diejenigen Männer, welche wir hier mit dem Namen Widersacher belegen, erscheinen oft zugleich als Irrlehrer. Im einzelnen Falle läßt sich die Scheidung nach dem eben gethanen Zugeständnisse nicht vornehmen, aber so viel als möglich soll doch die Charakteristik durchgeführt werden. Unter den Irrlehrern verstehen wir besonders diejenigen, welche mit den Waffen falscher oder unbegründeter Weisheit, unter den Widersachern dagegen die, welche, von Vorurtheilen geblendet, durch Ränke, Haß und Bosheit dem Christenthume sich entgegensetzten. Es traten Widersacher aus den Juden wie aus den Heiden und Betrüger mancher Art gegen das Christenthum auf.

a. Widersacher aus den Juden.

Die ersten Widersacher finden wir unter den Juden. Dies war natürlich. Man verfährt falsch, wenn man den Widersachern aus den Juden ohne Einschränkung die größte Bosheit zuschreibt.

*) In dem dem Ignatius zugeschriebenen Briefe an die Antiochener, 5., kommt der Antichrist ganz nach den angeführten Ideen Johannis vor. Auch in der Version eines interpolirten Briefes an den Diakonus Heron, 5. In einer dem Polykarp untergeschobenen Epistel an die Philipper, 7., kommt der Antichrist gleichfalls nach johanneischen Ideen vor: *Πας γαρ ὁς ἀν μη ὁμολογῃ Ἰησουν Χριστον ἐν σαρκι, Ἀντιχριστος ἐστι.* Conf. Joh. I. 4, 3. In der Übersetzung dieses Briefes kommen die Worte treu übersetzt vor. In der wirklichen Epistel des Polykarp aber, 7., heißt es: *Πας γαρ, ὁς ἀν μη ὁμολογῃ Ἰησουν Χριστον ἐν σαρκι ἐληλυθεναι, Ἀντιχριστος ἐστι.*

Die Juden werden in ihrer Geſammtheit als Gegenſatz des Chriſtenthumes betrachtet.

Οἱ Ἰουδαῖοι ſind, beſonders nach dem Evangelio Johannis, in dieſer feindſeligen Stellung zu nehmen. Daran zweifeln die Juden nicht, daß ein Meſſias kommen werde, ſondern daran nur, daß derſelbe in Jeſu ſchon gekommen ſei. Nach der Erſcheinung Jeſu wurde allerdings das Dogma vom verheißenen Meſſias bei den Juden ſchwankend. So viel aber ſehen wir aus Joſephus*) — was ſich mit der vorhergehenden Behauptung pſychologiſch vereinigen läßt, — daß nach der Erſcheinung Jeſu ſelbſt in den drückendſten Zeiten die Hoffnung auf einen kommenden Meſſias und deſſen baldiges Erſcheinen aufs höchſte geſtiegen war, und die Juden z. E. zum heftigſten Widerſtande im Kriege gegen die Römer reizte. Dieſe allerdings auffallende und ſteigende Erwartung läßt ſich aus dem Meſſiasbilde, wie es unter den Juden war, und aus den beſonderen Erwartungen, welche ſich an daſſelbe anknüpften, zum Theil erklären. Obgleich jenes Meſſiasbild ſich bereits gereinigt hatte, ſo wurde es doch von dem größeren Theile der Nation zu ſinnlich aufgefaßt: ein mehr irdiſcher Meſſias ſollte das bedrängte Volk erlöſen. Darum dachte man ſich, daß vorher die Drangſale erſt recht hoch ſteigen müßten; und nährte jene Erwartung in den bedrängnißvollen Zeiten, welche nach der Erſcheinung Jeſu noch fortdauerten.

Aus dieſer Erwartung läßt ſich die Feindſeligkeit der Juden, welche zum Theil aus warmer Anhänglichkeit an der Väter Glauben hervorging, erklären. Von dieſer Seite hatte das Evangelium Jeſu einen Kampf zu beſtehen. Die Lehre Jeſu hatte das jüdiſche Volk in einen Gegenſatz gebracht, welcher in vielen Stellen durch *οἱ Ἰουδαῖοι* bezeichnet wird, Jeſu das Werk erſchwerte und die Wirkſamkeit der Apoſtel nach Jeſu Scheiden hemmte. Schon in der erſten Zeit werden, A. Geſch. 4 und 5., die Apoſtel

*) Bell. jud. L. VI. C. 5.

vor das jüdiſche Synedrium geſtellt und wegen der Verkündigung des Evangelii zur Verantwortung gezogen. Petrus und Johannes vertheidigen ſich auf eine treffliche Weiſe, A. Geſch. 4, 19., und Gamaliel, 5, 34. und folg. nimmt ſich ihrer dabei mit hohem Sinne an. Beſonders viel aber hat Paulus von ſeinen früheren Glaubensgenoſſen zu dulden. In Damaskus wird er heftig von den Juden verfolgt, A. Geſch. 9, 23. II. Korth. 11, 32 und 33.; in Jeruſalem findet er bei den helleniſtiſchen Juden großen Widerſtand, A. Geſch. 9, 29.; in Antiochien, Ikonien und Lyſtra werden Paulus und ſeine Gehülfen von den Juden ebenfalls verfolgt und verunglimpft, A. Geſch. 13, 45. Cap. 14.; zu Korinth findet er unter den Judenchriſten Widerſtand und Anfeindung, A. Geſch. 18.; in Jeruſalem wird er, A. Geſch. 21., von aſiatiſchen Juden angefeindet. Es fanden noch manche andere Verfolgungen der Art ſtatt. Aus dem Leben anderer Apoſtel und apoſtoliſcher Lehrer ſehen wir, daß die Juden nach dem herrſchenden Sinne dem Chriſtenthume und deſſen Vertheidigern und Verkündigern zu ſchaden ſuchen. Zwar iſt Vieles, was von dieſen Verfolgungen geſagt wird, nicht immer hiſtoriſch begründet; dennoch iſt man zu dem allgemeinen Schluſſe berechtigt, daß die Juden nach ihrer Sinnesart das Chriſtenthum anfeindeten. Nach einigen Nachrichten wird Jacobus, der Jüngere, von den Juden in Jeruſalem; Andreas von den Juden zu Sinope hart verfolgt. Barnabas läßt ſich nebſt Petrus zu Antiochien von Judenchriſten und Juden einſchüchtern.

Die Juden traten in ganzen Factionen dem Chriſtenthume entgegen. Es gab in Jeruſalem eine große Menge von Synagogen für alle auswärtige Juden. Mit dieſen beſonderen Schulen kamen die chriſtlichen Lehrer in vielfachen Streit. So wie helleniſche Juden mit Paulus Streit anfingen, ſo ſehen wir den Stephanus mit einigen Schulen verwickelt, A. Geſch. 6. Es werden in Beziehung auf Letzteren namentlich folgende angeführt.

Die Libertiner, entweder Einwohner der Stadt Libertum

in Afrika, oder freigelaſſene Römer, welche mit dem Judenthume in Verbindung ſtanden. Vielleicht waren dieſe Freigelaſſenen jüdiſche Gefangene, welche Pompejus und andere römiſche Feldherren nach Rom gebracht hatten. Für dieſe letzte Anſicht ſpricht der geſchichtliche Zuſammenhang. Aus Joſephus*) ſehen wir, daß in einer Zeit, in welcher die jüdiſche Nation eine Geſandtſchaft an den Auguſtus ſchickte, ſchon viele Juden in Rom waren. Tiberius**) räumte ihnen ſogar einen eigenen Wohnplatz jenſeit der Tiber ein. Später wollte man ſie gern los ſein; und vermuthlich waren es die Libertini, welche nach Tacitus***) und Suetonius auf die Inſel Sardinien verwieſen wurden. Solche Λιβερτινοι mochten bei ihrer Rückkehr nach Jeruſalem ſich eine Synagoge erbaut haben.

Die Kyrenäer, Juden aus Kyrene, einer angeſehenen Stadt in Lybien. Daß hier viele Juden wohnten, ſieht man aus einem Placat des Auguſtus†). Wir finden häufige Hinweiſungen auf die Kyrenäer. Es mögen deren viele in Jeruſalem geweſen ſein. Der kyrenäiſchen Judenchriſten geſchieht Erwähnung A. Geſch. 11, 20. 13, 1. Simon, welcher Jeſu das Kreuz nachtrug, war ein Kyrenäer, Matth. 27, 32. und parallele Stellen; Lucius, ein berühmter Lehrer, gleichfalls, A. Geſch. 13, 1.

Die Alexandriner ſind Juden, welche ſich aus Alexandrien nach Jeruſalem gezogen und hier eine Synagoge erbaut hatten.

Die Cilicier, Juden aus Cilicien, einer Landſchaft in Kleinaſien.

Die Aſiaten, vermuthlich Juden aus Kleinaſien, welche gleich den genannten Genoſſenſchaften in Jeruſalem eine Synagoge und Bildungsanſtalt hatten.

So ſtellen ſich Juden in ganzen Factionen der Sache des Ste-

---

*) Jos. Antiq. L. XVII. c. 12.

**) Anhang I.

***) Ebendaſelbſt.

†) Jos. Antiq. L. XVI. c. 20.

phanus und in derſelben Weiſe gewiß anderen chriſtlichen Lehrern entgegen.

Über die Gegenſtände des Streites darf man nicht zuviel entſcheiden wollen, A. Geſch. 6, 11—14. Chryſoſtomus*) und Andere ſchmähen auf dieſe Menſchen, als Boshafte. Mehr aber ſind ſie als Phantaſten und Eiferer für ihr Geſetz zu betrachten. Chryſoſtomus giebt den Inhalt des Streites an, geht aber gleichfalls darin zu weit. Der eben berührte Vorfall läßt uns übrigens einen Blick in die Kämpfe thun, welche die neuen Herolde gegen ganze Corporationen von Juden zu beſtehen hatten, und in die Tendenzen der Feinde, welche gegen die neue Lehre ſich erhoben.

Ebenſo fanden die Verkündiger des Chriſtenthums in der erſten Zeit großen Widerſtand durch die Secten der Phariſäer und Sadducäer.

Unter dieſen Secten fanden ſich Männer, welche die Hoheit Jeſu anerkannten, z. E. Nikodemus, Joſeph von Arimathia und Gamaliel. Unter den 70 Jüngern waren vielleicht einige aus jenen Secten; wenigſtens wird Stephanus verſchiedentlich als ein Schüler Gamaliels und von Epiphanius und Anderen als einer der Siebenzig aufgeführt.

Schon der Sectenſtolz erweckte Feindſchaft gegen Jeſum. Obgleich er durch ſeine Wirkſamkeit von allem Bisherigen ſich unterſchied und durch ſeine Wunderthätigkeit die angeblich gleiche Fähigkeit der Exorciſten überſtrahlte, ſo ſuchten dennoch die Secten ihn verdächtig zu machen. Erhielt er gleich in dieſer Hinſicht einſt eine hohe Anerkennung durch die Erklärung des Nikodemus, Joh. 3, 2., ſo gingen die Phariſäer doch öfters darauf aus, ſeine wunderthätige Macht von einem Bündniſſe mit dem Teufel abzuleiten, Matth. 12, 24. Marc. 3, 22. Luc. 11, 15. Auf alle Weiſe ſuchten Sadducäer und Phariſäer Jeſum durch verfängliche Fragen zu

*) Chryſoſtomus nennt in der Oratio in Stephanum die Feinde des Stephanus die ἀνδρων ἀσεβεστατων πενταπολις.

verwickeln, beim Volke verdächtig zu machen und so zu stürzen, desgleichen seinen Umgang mit einer damals verachteten Menschenclasse als schimpflich darzustellen.

Die Apostel erfuhren von ihnen großen Widerstand. Überall blickte ihre Eifersucht hindurch. Als die Apostel zum ersten Male vor dem Synedrio standen, waren die Pharisäer, wie man aus dem Zusammenhange abnimmt, erregende Ursache, obgleich der Pharisäer Gamaliel jene vertheidigte. An der Ermordung des Stephanus waren sie gleichfalls Schuld, was daraus erhellt, daß jener Märtyrer wegen angeblicher Schmähungen gegen das Gesetz getödtet wurde.

Sehr viel mochten die Apostel und ersten Lehrer in einer Zeit leiden, in welcher Ananus der Jüngere, ein Sadducäer, Hoherpriester war, unter der Statthalterschaft des Albinus, welcher dem Festus folgte. Von beiden Ananus sagt Josephus, daß sie die grausamsten*) aller jüdischen Richter gewesen seien. Unter dem Ananus soll Jacobus **) von der Zinne des Tempels, wohin man ihn mit List gelockt hatte, gestürzt, oder nach Josephus, dem wohl am meisten Glauben beizumessen, vom Synedrio verurtheilt und gesteinigt worden sein.

Mit den Essäern kam Jesus nach den Urkunden des N. T. nicht in Berührung. Folgerungen, welche man aus einigen Stellen ableitet, sind zu gewagt, z. E. die, daß Jesus sie gar nicht gekannt, oder die ganz entgegengesetzte, daß er gemeinschaftliche Sache mit ihnen gemacht habe. So fern wohnten sie nicht, daß Jesus über eine so bedeutende Menschenclasse ganz in Unkunde hätte bleiben sollen; aber ihre Lehren und Grundsätze waren von der Art, daß die Vermuthung, Jesus habe mit ihnen gemeinschaftliche Sache gemacht oder von ihnen seine Weisheit geholt, gänzlich unhaltbar

*) Jos. Antiq. L. XX. c. 8. (oder nach anderer Abtheilung 9.): περι τας κρισεις αιμα παρα παντας τους Ιουδαιους.

**) Euseb. Hist. eccles. L. II. c. 23.

iſt. Viel natürlicher iſt es, anzunehmen, daß Jeſus mit ihnen nicht in Berührung gekommen ſei, weil ſie auf der weſtlichen Seite des todten Meeres wohnten, und ihre Tendenz, in der Natur zu forſchen und ein Stillleben zu führen, ſie in der Einſamkeit zurückhielt. Jeſus wollte über dieſe ſtille, harmloſe Secte, deren finſtere Weltanſicht er mißbilligte, aber deren rechtlichen und beſſern Sinn er ehrte, ſich nicht erklären. Daß er mit den Eſſäern ſelbſt in Jeruſalem Verkehr gepflogen, wird in der Geſchichte nirgends beſtätigt.

b. Widerſacher unter den Heiden und deren Widerſtand.

Daß dieſer Kampf anfangs nicht ſo heftig und ausgedehnt, als der mit den jüdiſchen Widerſachern wurde, lag in der Natur der Sache ſelbſt, da die Verkündiger der chriſtlichen Lehre mit den Heiden allmählig erſt in Berührung kamen. Den größten Widerſtand fanden die Apoſtel in dem Aberglauben, dem herrſchenden Weltſinne und der Wolluſt der Heiden *).

Zu Athen kam Paulus bei der Verkündigung des Evangelii mit den Weltweiſen, namentlich den Stoikern und Epikuräern, in Streit, A. Geſch. 17. Das, was der Apoſtel über die Lebensgeſchichte und Lehre Jeſu vortrug, mußte dieſe beiden Secten ganz beſonders reizen. Die Epikuräer fühlten ſich durch die ſtrengen Lehren Jeſu in ihrem Eudämonismus geſtört; die Lehre von der Providenz, einem Gerichte und der Auferſtehung Jeſu war ihren Anſichten ganz zuwider. Die Stoiker, mit religiöſen Forſchungen bekannt, mochten beſonders dadurch gereizt worden ſein, daß Paulus in dem Leben Jeſu die Erniedrigung, als Vorbereitung zum künftigen Leben, Selbſtdemüthigung, das Gefühl der menſchlichen Schwäche und Sehnſucht nach Gnade Gottes hervorhob. Dies ſprach den Stolz, das Selbſtvertrauen und die Selbſtgenügſamkeit

*) Die Sittengemälde der Griechen und Römer geben traurige Reſultate. Zu Röm. 1, 26. 27. vergleiche man Seneca de ira. L. II. c. 8.

der Stoiker nicht an. So ſieht man aus dem achtzehnten Verſe, wie ſehr Paulus nach dem angegebenen Thema — und wie Vieles mochte damit noch zuſammenhängen, was unerwähnt geblieben — reizen mochte. Viele der gegenwärtigen Athenienſer, ſelbſt die Fremdlinge, wurden durch die Rede des Apoſtels Paulus gereizt.

Paulus erfährt Widerſtand und Mißhandlungen, beweiſet aber in dieſem Kampfe die höchſte Lehrweisheit. Der Apoſtel benutzt zur Selbſtvertheidigung und Rechtfertigung ſeiner Lehre, auf eine treffliche Weiſe, zwei Umſtände: 1) einen von ihm wahrgenommenen Altar *), deſſen Inſchrift er auf den allein wahren Gott bezieht, und 2) den Ausſpruch eines griechiſchen Dichters.

Der Apoſtel hebt einen Dichteraus ſpruch hervor, welcher den

---

*) Man hat einen beſtimmten Altar zu Athen mit dieſer Inſchrift nachweiſen wollen, viele Erklärungen verſucht, viele Inſchriften angegeben. Hieronymus, Comm. in Titum. C. 1., nimmt folgende beſtimmte Inſchrift an:

Diis Asiae et Europae et Libyae
Diis ignotis et peregrinis.

Man ſtützte ſich, um einen beſtimmten Altar nachzuweiſen, auf Pauſanias, Descriptio Graeciae I., 1. V., 14. Jedoch dieſe Stellen gehen nicht auf Athen, ſondern auf Phalerum. Bei den meiſten angegebenen Inſchriften ſieht man zu deutlich die nachhelfende Hand der Chriſten. Die Grundlage der Erklärungen findet ſich im Diogenes von Laerte Lib. I. sect. 10. Diogenes erzählt, daß Epimenides einſt, als zu Athen die Peſt wüthete, auf *βωμοις ἀνωνυμοις* geopfert habe, und zwar dem *θεῳ προσηκοντι*, d. h. demjenigen Gotte, welchem der Platz geweiht war. Wir ſehen alſo in einer Zeit, in welcher die Schreibkunſt noch wenig bekannt und im Gange war, unbenannte Altäre. Die ſuperſtitiöſen Anſichten ſpäterer Zeiten ſchützten dieſe Altäre nicht nur vor Zerſtörung und Entweihung, ſondern bewirkten, daß man ſie mit Mauern umgab und mit beſtimmten Inſchriften verſah. Nach der angeführten Stelle des Pauſanias finden ſich in dem nahe bei Athen belegenen Phalerum *βωμοι θεων ὀνομαζομενων ἀγνωστων και ἡρωων*. Warum ſollen wir nicht annehmen, daß zu Athen ebenfalls jene *βωμοι ἀνωνυμοι* Inſchriften bekommen haben? Daß viele Altäre der Art zu Athen waren, und Paulus doch nur einen nannte, läßt ſich leicht erklären. Entweder er ſah von den vielen Altären dieſer Art nur einen, oder er führte von den vielen Altären, die er ſah, nur einen, vielleicht *δεικτικως* an. Es läßt ſich von ſeiner Weisheit denken, daß er das *τοις ἀγνωστοις θεοις* in *τῳ ἀγνωστῳ θεῳ* verwandelte, um dadurch ſogleich auf ſein Thema zu kommen.

ſtoiſchen Philoſophen bekannt war; Kleanthes, der dabei in's Gedächtniß gerufen wird, war ein Stoiker *).

Wie zu Athen, fanden Paulus und ſeine Gehülfen an anderen Orten, z. E. zu Lyſtra und Epheſus, neben manchen erfreulichen Erfahrungen, ſchwere Angriffe von Seiten der Heiden. Demetrius, ein Künſtler in der Abbildung des Tempels der Diana, erregte in Epheſus einen Volkstumult, weil er einſah, daß, wenn das Chriſtenthum weiter ausgebreitet würde, er von ſeiner Kunſt keinen Gewinn haben könnte, A. Geſch. 19. Auf ſolche Weiſe mochte das Chriſtenthum Veranlaſſung geben, daß es von Heiden angegriffen oder zurückgewieſen wurde. Wie viele Vorfälle der Art mögen unaufgezeichnet geblieben ſein! — Es läßt ſich vermuthen, daß die neuen Chriſten bei dem lasciven Sinne der Griechen und Römer oft ein Gegenſtand des Spottes und der Satyre wurden. Wie wir zu Athen die Sache Pauli in's Lächerliche gezogen ſehen, ſo finden wir auch anderwärts Belege dazu. Zu dieſer Claſſe von Menſchen gehört vor Allen Celſus, ein Schüler der neuern platoniſchen Philoſophie. Die ſibylliniſchen Weiſſagungen von einem tauſendjährigen Reiche, von der Verzehrung der Welt durch Feuer, von der Auferſtehung der Todten hatten die Chriſten irre geleitet. Gegen dieſe ſibylliniſchen Träumereien ging er hauptſächlich zu Felde. Er nennt die Chriſten verächtlich »Sibylliſten«, treibt aber ſeine Schmähungen und Verunglimpfungen ſehr weit **). Später trat Origenes (contra Celsum) mit Kraft und Nachdruck gegen dieſe Schmähungen auf.

Zu derſelben Zeit ſchmähte zu Rom der kyniſche Philoſoph Crescens die Chriſten ***). Der Rhetor Fronto, über deſſen Perſon

*) Ob Paulus dieſe Worte aus dem Aratus citire, oder ſich auf Kleanthes Worte in der Hymne an den Jupiter beziehe: ἐκ σου γαρ γενος ἐσμεν, das iſt nicht entſchieden. Das Wahrſcheinlichſte iſt, daß er dabei an mehrere Stellen denkt, weil er ſagt: ὡς και τινες των καθ' ὑμας ποιητων εἰρηκασι.

**) Anhang III.

***) Euseb. Histor. eccles. L. IV. c. 16.

man nicht ganz im Klaren iſt, war gleichfalls ein ſolcher Calumniator. Der Satyriker Lucian wußte allerlei Lächerlichkeiten und Schwächen an den Chriſten zu entdecken; ſo z. E. ſucht er durch ſeinen Witz einige Male den Apoſtel Paulus in's Lächerliche zu ziehen *).

c. Betrüger mancher Art, mit denen das Predigtamt im Urchriſtenthume einen Kampf zu beſtehen hatte.

Dahin gehören ſolche Betrüger, welche mit ſelbſtſüchtigen Abſichten dem Chriſtenthume Abbruch thaten, oder ſich widerſetzten, und die Apoſtaten.

Schon die Jünger kommen zu Jeſu mit der Klage, daß ſie Einen gefunden, welcher in ſeinem Namen Teufel austrieb. Es finden ſich alſo ſchon in der erſten Periode Menſchen, welche vom Ruhme Jeſu Gewinn ſuchen. Dieſelben werden freilich nicht für gefährlich gehalten, erſcheinen aber doch als Betrüger, welche dem Chriſtenthume mittelbarer Weiſe ſchaden. Jeſus weiſet auf ſolche Erſcheinungen frühzeitig hin, Matth. 7, 22.

Simon Magus (μαγευων), A. Geſch. 8, 9., nimmt, als Philippus in einer ſamaritiſchen Stadt das Evangelium predigt, den Schein eines Bekehrten an, jedoch bald entdeckt ſich ſeine unredliche Abſicht. Das Anſehen, welches er unter den Landsleuten bis dahin genoſſen, V. 10. und 11., iſt geſunken, und er muß ſich dem mächtigen Durchbruche der Wahrheit fügen. Daß er Chriſt geworden iſt, um von der Wunderkraft der Apoſtel Gewinn zu ziehen und dabei die Abſicht hat, dem Chriſtenthume Abbruch zu thun, dies durchſchauen die dahin geſandten Apoſtel ſogleich. Er iſt ein Betrüger, der mit zauberiſchen Künſten das Volk berückt und, nach geſchichtlichen Nachrichten, ſich für einen Gott **) gehalten haben ſoll.

---

*) Anhang III. und in Philopat. edit. Bas. 466 und 485.

**) Iren. contra Haer. L. I. c. 21.

Der Bar-Jeſus (Elymas), A. Geſch. 13., iſt gleichfalls ein Magier. Er ſtammt aus einer jüdiſchen Familie ab. V. 6. wird er ein Zauberer und falſcher Prophet genannt. Er iſt mit den heidniſchen Philoſophemen und Zauberkünſten vermuthlich bekannt, da er bei dem Proconſul Sergius Paulus im Dienſte ſteht. Dieſer Zauberer ſieht ein, daß es um ihn geſchehen ſei, wenn ſein Gönner, der Proconſul, wie es den Schein hat, der neuen Lehre ſich zuwendet. Aus dieſer Urſache bietet er Alles auf, um die Lehre Pauli zu widerlegen.

Zu Philippi finden Paulus und Silas neben der günſtigen Aufnahme großen Widerſtand dadurch, daß Paulus ein pythoniſches Mädchen ihrer trügeriſchen Kunſt beraubt. Dies Mädchen hat den Männern, in deren Dienſte es ſteht, viel Geld erworben. Von jetzt an verlieren dieſe Männer ihre Erwerbsquelle und erregen gegen die Apoſtel einen Aufruhr, in welchem Letztere ſehr gemißhandelt werden, A. Geſch. 16.

In Epheſus, wo die heidniſche Magie einheimiſch war und auch Juden anſtecken mochte, treiben ſieben Söhne Scevas Exorcismus, benutzen zum Deckmantel ihrer Betrügereien den Namen Jeſu und berufen ſich auf die Verkündigung Pauli. Dieſelben aber werden durch einen Dämoniſchen ſelbſt in ihrer Blöße dargeſtellt, A. Geſch. 19.

Unter den Nikolaiten, von denen die Offenbarung Johannis redet, mochten ebenfalls viele Betrüger ſein, wiewohl man vermuthen darf, daß dieſem Namen zum Theil wenigſtens eine collective Bedeutung zum Grunde liegt.

Hierher iſt ferner Doſitheus zu rechnen, welcher für den Lehrer des Simon Magus ausgegeben wird. Hegeſipp bei Euſebius erzählt*), daß jener der Lehrer des Simon Magus geweſen, aber von dieſem bei weitem übertroffen worden ſei.

---

*) Euseb. Histor. eccl. L. IV. c. 22.

Auch Menander*) gehört hierher, welcher aber mit mehr Grund als Irrlehrer aufgeführt werden kann.

Diejenigen, welche ſich vom Chriſtenthume wieder abwandten, die eigentlichen Apoſtaten, thaten dem Chriſtenthume Schaden und Abbruch. Solche werden ſchon zur Zeit der Apoſtel namhaft gemacht und finden hier ihren Platz, ſobald wir ſie nicht als eigentliche Irrlehrer auftreten ſehen. Es waren dieſe Männer in der Regel ſolche, welche in der neuen oder durch die neue Lehre die Befriedigung ihrer irdiſchen Abſichten nicht fanden und deßhalb wieder zurücktraten. Einige derſelben beſaßen vielleicht einen hohen Grad von Indolenz und wurden als Apoſtaten nicht eifrig; Andere dagegen, durch die Vorwürfe, die man ihnen wegen ihres Rücktrittes machte, erbittert, ſuchten den Apoſteln und übrigen Verkündigern des Evangelii Schaden zuzufügen. II. Tim. 4, 14. klagt Paulus ſehr über einen Schmied Alexander**), der ihm viel Herzeleid angethan.

Auf gleiche Weiſe mögen Hymenäus, welcher, wie Alexander, am Glauben Schiffbruch erlitten, I. Tim. 1, 19. und 20. (περι την πιστιν); Phygellus und Hermogenes, II. Tim. 1, 15., die Paulum verlaſſen; Demas, der die Welt lieb gewonnen, II. Tim. 4, 10., und Diotrephes, III. Joh. 9., gegen Paulum ſich bitter und feindſelig benommen haben.

Im Paſtor Hermä geht eine allgemeine Ermahnung, durch ſchlechte Menſchen ſich nicht verführen zu laſſen, auf eigentliche grobe Widerſacher des Chriſtenthums, Lib. I. Visio III. C. 9. Ignatius, Trall. 10. und 11., redet von ἀθεοις, welche Abtrünnige (ἀπιστοι) zu ſein ſcheinen, wie Hymenäus und Alexander.

---

*) Iren. contra Haer. L. I. c. 21.

**) Es bleibt unentſchieden, ob dieſer Alexander mit dem I. Tim. 1, 20. identiſch ſei. Der A. Geſch. 19, 33. iſt wohl ein ganz anderer, als dieſer oder dieſe, geweſen.

Sie suchten dem Christenthume gewiß eben so zu schaden, denn er nennt sie gleich darauf giftige Pflanzen*).

Aus diesen Andeutungen erhellt, mit welchen Schwierigkeiten das Predigtamt im Urchristenthume zu kämpfen hatte. Es läßt sich aus der kurzen Situationszeichnung abnehmen, wie mancher nur angedeutete Kampf weiter ausgeführt sein mag.

3. Der Kampf des Predigtamtes im Urchristenthume mit den eigentlichen Irrlehrern.

Die Untersuchung verfolgt hier nicht die Verhältnisse und Lehren der Irrlehrer bis in die kleinsten Umstände, sondern macht nur den Conflict bemerklich, in welchen das Predigtamt mit jenen Irrlehrern gerieth. Dabei kann es nicht unterbleiben, daß, um diesen Conflict in's Licht zu stellen, Verhältnisse und Lehre berührt werden. An einige allgemeine Bemerkungen wird sich eine specielle Untersuchung über diesen Gegenstand anknüpfen.

a. Bemerkungen im Allgemeinen.

Wir finden an mehreren Stellen Hinweisungen auf Irrlehrer. Nur ist nicht genau zu bestimmen, welchen Zweck und welche Lehre die Irrlehrer jedes Mal hatten. Mehrere Benennungen der Irrlehrer sind als Collectivnamen zu betrachten.

Die Häretiker (αἱρετικος ἀνθρωπος Tit. 3, 10.) sind alle diejenigen, welche nach besonderen Ansichten vom Christenthume abweichen.

Pseudomessiasse und Antichristen (ἀντιχριστοι) gehören gleichfalls hierher. So viel sieht man, daß sich bei ihnen schädliche Dogmata festgesetzt hatten, namentlich dies, daß Jesus nicht der erwartete Christus sei; und ferner, daß sie die Gottheit Christi leugneten.

---

*) κακας παραφυαδας, τας γεννωσας καρπον θανατηφορον.

Pſeudopropheten (II. Petri 2, 1. ſ. ψευδοπροφηται) ziehen die Menſchen vom Wege zu Gott ab und lenken ſie auf Irrwege hin; ſie werden mit Bileam verglichen, II. Petri 2, 15. Jud. 11. Für dieſe Menſchen finden ſich im N. T. mehrere Benennungen, als ψευδοαποστολοι, ψευδοδιδασκαλοι, ἑτεροδιδασκαλοι u. a. m. Bei den apoſtoliſchen Vätern kommen noch einige andere Benennungen für dieſe Menſchenclaſſe vor, z. E. ἐχοντες κακην διδαχην, Ignatius Eph. 9.; ἀθεοι, Ignatius Röm. 10. u. a. Alle dieſe Menſchen gingen darauf aus, die heilſame Lehre Jeſu zu verderben und das Gute, was er und die Apoſtel geſtiftet, zu vernichten. Es läßt ſich nicht genau angeben, was jede dieſer Menſchenclaſſen betrieb. Der Unterſchied mag in der Wirklichkeit nicht wahrnehmbar geweſen ſein, deßhalb trat er in den Schriften nicht ſcharf hervor. Dieſe Irrlehrer benahmen ſich ſo, daß ihre ſchlechten Tendenzen im Allgemeinen erkannt wurden und im Folgenden ſich bezeichnen laſſen.

Erſtens. Die Irrlehrer beſchäftigen ſich mit fruchtloſen Grübeleien. Abſchnitt II. Cap. 2. iſt bereits darauf hingewieſen. Insbeſondere weiſet Ignatius, Magn. 8 und 11., darauf hin.

Zweitens. Die Irrlehrer ſuchen durch ihre Irrlehre zum Böſen zu verführen. Ihre Lehre richtete ihrer Natur nach Unheil an, denn ſie fraß um ſich, wie ein Krebs. Ihr Zweck iſt, den Gläubigen und Frommen das rechte Ziel zu verrücken. Zu dieſem Ende ſchleichen ſie in den Häuſern umher, wo es ihnen dann gelingt, mit ſchlauen Künſten die leicht verführbaren Weſen zu verführen, ganze Familien zu verwirren und in's Unglück zu ſtürzen. Sie werden daher mit wilden Thieren verglichen, welche mit Liſt oder Gewalt zu verführen wiſſen, II. Tim. 2, 17. 3, 6. Col. 2, 18. Tit. 1, 10. und 11. II. Petri 2. Ignatius, Smyrn. 4., Philad. 2. In der erſten dieſer Stellen des Ignatius heißt es von den Irrlehrern, ſie ſeien θηρια τα ἀνθρωπομορφα, in der zweiten: πολλοι γαρ λυκοι ἀξιοπιστοι ἡδονῃ κακῃ αἰχμαλωτιζουσι τους θεοδρομους.

Drittens. Die Irrlehrer richten Zank und Zwietracht an. Dies hängt mit dem Vorhergehenden genau zuſammen, II. Tim. 2, 14. 23.

Viertens. Die Irrlehrer ſind von ſelbſtſüchtigen Abſichten erfüllt. Sie betrachten die chriſtliche Religion als ein Gewerbe und predigen das Evangelium um des Gewinnes willen, Tit. 1, 11. I. Tim. 6, 5. und andere Stellen.

Fünftens. Die Irrlehrer gehen darauf aus, von Jeſu Chriſto abzulenken, und thun es eo ipso, 1. Joh. 4, 1—6. II. Petri 2, 1. 20. Col. 2, 18. und 19. II. Tim. 2, 18. I. Tim. 1, 6. und 7. Ebr. 13, 9. Ignatius, Eph. 16. und 17. Trall. 6.

Aus dem Angedeuteten läßt ſich abnehmen, in welches Verhältniß die erſten chriſtlichen Religionslehrer zu den Irrlehrern kamen, und wie ſie genöthigt waren, den Einfluß derſelben zu ſchwächen, oder direct gegen ſie zu ſtreiten. Wie dies geſchah, mußten die Umſtände an die Hand geben; jedoch geſchah es ſicherlich bald defenſiv, bald offenſiv.

Ein defenſives Benehmen der Religionslehrer jener Zeit war ihrer Lage am angemeſſenſten. Schon das Verhältniß der neuen Lehrer zu den Staaten rieth dazu.

Johannes ſagt deßhalb ſeinen Chriſten, ſolchen Irrlehrern keinen Glauben zu ſchenken, I. Joh. 4, 1., Paulus den Coloſſern, durch ſolche Menſchen ſich das Ziel nicht verrücken zu laſſen, Col. 2, 18.; Ignatius warnt die Trallianer auf eine ähnliche Weiſe, C. 7. und 8., und die Magneſier, C. 11.; den Smyrnäern verbietet er, ſolche Menſchen aufzunehmen oder ihnen entgegenzukommen.

Im Beſondern ertheilt Paulus noch einige Rathſchläge. Timotheus ſoll die thörichten Fabeln und Menſchen, welche ſich damit abgeben, von ſich entfernen, ſich ſelbſt aber als einen treuen, pflichterfüllten Menſchen zeigen, I. Tim. 4, 7. 6, 5. II. 3, 5. 15 und 16. Titus erhält ähnliche Weiſungen, Tit. 3, 9. und 10.

Deßungeachtet lag es in den Tendenzen der chriſtlichen Lehre und Anſtalt, offenſiv gegen die Irrlehrer zu Werke zu gehen,

um ſie möglichſt unſchädlich zu machen. Der Religionslehrer ſoll die Widerſpenſtigen durch die Waffen der Wahrheit ſtrafen und ſie ſo zum Schweigen bringen. Ignatius giebt den Smyrnäern den Rath, die Irrlehrer wo möglich durch Gebet zur Buße zu bringen, C. 4. (vergl. II. Tim. 2, 25.). Timotheus ſoll darauf ſehen, daß man diejenigen hart angreife, welche gegen Chriſti Lehre ſind, II. Tim. 4, 1—4.; Titus ſoll um der Sache willen hart ſtrafen, C. 1, 13. Polykarp wird von Ignatius aufgefordert, durch die Irrlehrer ſich nicht entmuthigen zu laſſen, ſondern ihnen kräftigen Widerſtand zu leiſten, C. 3.

b. Die mehr in's Einzelne gehende Darſtellung des Kampfes, welchen das Predigtamt im Urchriſtenthume mit den eigentlichen Irrlehrern zu beſtehen hatte.

Daß ſchon frühzeitig in der chriſtlichen Kirche Menſchen auftraten, welche dem Chriſtenthume falſche Vorſtellungen beimiſchten, kann eben ſo wenig auffallen, als bezweifelt werden. Erklärlich wird dieſe Erſcheinung dem, der mit Unbefangenheit auf die Lehrenden und Lehrempfänger hinſieht. Die Apoſtel ſelbſt faßten zu Jeſu Zeiten den Geiſt ſeiner Lehre wenig, zum Theil gar nicht auf. Nach ſeinem Scheiden ſteigt ihre Erkenntniß, obwohl ſie von allem Schwanken noch nicht frei bleibt. Iſt es auffallend, daß Männer, die das Alte noch nicht völlig abſtreiften und mit dem Neuen vertauſchten, in der Art ihrer Mittheilung ſich änderten? daß alſo durch die Lehrenden, bei den redlichſten Beſtrebungen derſelben, ſelbſt ein Unterſchied in der Form gemacht und Keime gepflanzt wurden, aus denen unvermerkt, mitunter wohl erſt ſpät, ſich etwas der chriſtlichen Lehre Fremdartiges entwickelte? Noch natürlicher aber wird das Entſtehen von Irrlehrern durch die Lehrempfänger. Die meiſten faßten den Geiſt der neuen Lehre noch weniger auf, da der Unterricht, den ſie empfingen, oft nur eine kurze Zeit dauerte und oft von Lehrern gegeben wurde, welche, wenn ſie ſelbſt mit Kraft und Parrheſie redeten, Irrthümer weg-

zuräumen nicht im Stande waren. Von den Apoſteln können wir analogiſch auf deren Jünger und Gehülfen ſchließen. Sie ſahen das Neue im Chriſtenthume oft gar nicht und, wenn ſie es ſahen, wie gern mochten viele derſelben es mit den bei ihnen eingewurzelten und liebgewonnenen Vorſtellungen verſchmelzen? Pſychologiſch läßt es ſich erklären, daß das Neue nicht in die Augen ſprang, daß man es mit dem Alten zu verbinden ſuchte und ſo lange damit verband, bis eine Gährung daraus entſtand, bei der das Alte und Neue in den entſchiedenſten Conflict gerieth. Außerdem fanden ſich unter den erſten Empfängern des Chriſtenthums manche, die mit Schulweisheit in einem gewiſſen Sinne bekannt und ſchon mit Secten befreundet waren, oft vielleicht aus ihnen hervorgingen. Dieſe behielten eine Vorliebe für Speculation, beförderten und ſuchten eine ſpeculative Behandlung der neuen Lehre; ſie ſuchten das ſchon lieb Gewonnene in das Chriſtenthum hineinzutragen, und ſo entſtand eine Irrlehre.

Die Irrlehrer, mit welchen die Religionslehrer in den Zeiten des Urchriſtenthums zuſammentrafen, werden im Allgemeinen claſſificirt und charakteriſirt. Man theilt ſie ein in ſolche, welche rein jüdiſche oder mit dem Judenthume vermiſchte Anſichten, und in ſolche, welche Vorſtellungen aus der heidniſchen Weltweisheit in das Chriſtenthum hineintrugen. Außerdem finden ſich noch einige Irrlehrer, von denen es nicht genau auszumitteln iſt, ob ſie zu einer der genannten zwei Claſſen gehörten. Folgende Darſtellung entwickelt das Angedeutete weiter.

α. Diejenigen Irrlehrer, welche rein jüdiſche oder mit dem Judenthume vermiſchte Vorſtellungen in das Chriſtenthum hineintrugen.

Zu dieſer Claſſe gehören die ſectirenden Judenchriſten, Johannischriſten und Eſſäerchriſten.

κ. Die ſectirenden Judenchriſten.

Nach der vorangeſchickten Anſicht iſt es am erklärlichſten, daß und wie diejenigen Irrlehrer im Chriſtenthume auftraten, die wir

mit dem Namen der *ſectirenden Judenchriſten* bezeichnen. In einzelnen Beziehungen können wir ſie unter die Widerſacher zählen, indem nur aus blindem Eifer ſie einer *einzelnen chriſtlichen Anſicht ſich widerſetzten*. Jedoch wir müſſen ſie hierher rechnen, weil ſie inmitten der chriſtlichen Communität lebten und als echte Chriſten und Beförderer der neuen Lehre *bei aller Irrlehre* erſcheinen wollten. Die Juden nahmen die neue Lehre an, überzeugt, daß Jeſus der verheißene Meſſias und ihr Meſſias ſei, und betrachteten die Lehre Jeſu als eine Reinigung und Erweiterung der ihrigen. Daß das Judenthum durch das Chriſtenthum ganz überflüſſig wurde, das ſahen ſie nicht ein, und wenn es geſagt ward, ſo ſträubten ſie ſich dagegen. Ihr Beſtreben ging dahin, die Lehre Jeſu in ihrer Religion nachzuweiſen. Aus dieſem Beſtreben entſprangen die Grundanſichten dieſer Irrgläubigen, die darin zuſammenfließen, *daß die neuen Chriſten dem moſaiſchen Geſetze verpflichtet bleiben ſollten*. Zwar fand bei dieſen am Judenthume hängenden Chriſten ein Unterſchied ſtatt. Die eine Parthei verlangte die Übernahme jener Verpflichtung nur von den zum Chriſtenthume übergegangenen Juden; eine andere mehr rigoriſtiſche dagegen ſogar von den bekehrten Heiden*).

Sowohl die Verfolgungen dieſer Chriſten, die mit den Juden verwechſelt wurden, als auch der heftigſte Widerſtand, welchen die Apoſtel, beſonders Paulus, ihnen leiſteten, waren die Veranlaſſungen, daß ſie bald aus Paläſtina wegzogen und unter die neuen Chriſtengemeinden in anderen Ländern ſich miſchten. Dieſe Judenchriſten erſcheinen anderswo unter anderen Namen und mit etwas veränderten Grundſätzen, ſo daß man unter anderen Namen keine neuen Secten zu ſuchen hat. Oftmals ſind ſie gar nicht genannt,

*) *Planck* ſtellt daher die Vermuthung auf, daß die erſte Parthei zu den Sadducäern, die zweite ſtrengere zu den Phariſäern gehört habe. Geſchichte des Chriſtenthums in der Periode ſeiner erſten Einführung in die Welt, Th. 2. S. 15.

aber doch aus dem Zuſammenhange zu erkennen. Am meiſten hatte der Apoſtel Paulus von ihnen Verfolgung zu leiden, nachdem er unter den Heiden ſo wirkſam geworden war. In den galatiſchen Gemeinden mochten auch ſolche judaiſirende Chriſten aufgetreten ſein, Gal. 1, 6. 4, 17. Ebenſo weiſet Paulus warnend auf ſie Römer 16, 17. hin. Der Brief an die Philipper enthält gleichfalls Warnungen vor judaiſirenden Chriſten.

In Korinth hatten ſich zwei Hauptpartheien gebildet. Die erſte derſelben nannte Paulus und Apollo ihre Häupter. Paulus und Apollo machten gemeinſchaftliche Sache, I. Korth. 4, 6. Aus der Stellung dieſer Parthei zu der andern und aus dem Beſtreben Pauli, die aus dem Heidenthume gewonnenen Chriſten den Judenchriſten gleichzuſtellen, dürfen wir uns unter dieſer Parthei vorzugsweiſe Heidenchriſten denken. Die (οἱ του) χριστου und (οἱ του) κηφα bildeten die zweite Parthei. Wir haben Gründe, beide für eine Parthei, und zwar für Judenchriſten zu halten*).

*) Die χριστιανοι in Antiochien, meinen Einige dagegen, ſeien Heidenchriſten, die Nazaräer aber Judenchriſten geweſen. Andere nehmen bei dieſer Stelle, um damit es zu vereinigen, κρισπου ſtatt χριστου, weil wirklich zu Korinth ein Krispus lebte (A. Geſch. 18, 8.). Noch Andere ſehen vier verſchiedene Hauptpartheien zu Korinth; noch Andere halten die Namen Paulus, Apollo, Kephas für willkürlich, um überhaupt die Partheien als nichtig darzuſtellen. — Neander, in der Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtlichen Kirche durch die Apoſtel, Th. I. p. 292. f., geht auf eine höchſt geiſtreiche und ſcharfſinnige Weiſe tiefer in die Partheiungen zu Korinth ein, von deſſen Anſichten freilich die hier mitgetheilten mehrfach abweichen.

Schmidt in ſeiner Bibliothek für Kritik und Exegeſe hat dargethan, daß die χριστιανοι in Antiochien Judenchriſten und nicht Heidenchriſten geweſen. Er beruft ſich auf eine Stelle im Epiphanius, in welcher die Nazaräer Judenchriſten und die χριστιανοι für gleichbedeutend damit gebraucht werden. Er hebt die ganze Sache ſo. In den erſten Zeiten ſei der Name Nazaräer für paläſtiniſche Judenchriſten, die Benennung χριστιανοι aber ein Name, der außerhalb Paläſtina aufkam, für die griechiſchen Judenchriſten geweſen. Nach einem dem Ignatius untergeſchobenen Briefe an die Antiochener darf man annehmen, daß ſelbſt in ſpäteren Zeiten, wo zu Antiochien Juden- und Heidenchriſten vereinigt werden ſollten, die erſteren prävalirten.

Die (οἱ του) χριστου waren ſolche Chriſten, welche vor den übrigen chriſtlichen Partheien beſonders Antheil an Chriſto zu haben behaupteten. Im Allgemeinen war es Grundidee der Judenchriſten, daß ſie den nächſten Antheil an Jeſu Chriſto hätten, wie dies von Paulus, Röm. 11., angeführt wird. Ferner war dieſe Parthei diejenige, welche Petrus als Haupt anſah. Ebenſo ſtand dieſe Parthei als die antipauliniſche da. Von Paulus wiſſen wir, wie er ſich dem Zeloteneifer der Juden entgegenſtellte und die Heidenchriſten den Judenchriſten gleichzuſetzen ſich bemühte. Beſtätigung dieſer Anſicht findet ſich II. Korinth. 10, 7. Hier werden die (οἱ του) χριστου getadelt, und der Apoſtel Paulus erinnert ſie daran, daß auch die übrigen Chriſten, auf welche ſie mit Verachtung ſähen, ebenſo, wie ſie, Chriſto angehörten. Nimmt man an, was ſehr wahrſcheinlich iſt, daß die χριστιανοι in Antiochien Judenchriſten waren, ſo läßt ſich Manches leichter in Übereinſtimmung bringen.

Die unter א. angeführte Claſſe der ſectirenden Judenchriſten ſchließt noch einige Verzweigungen in ſich ein. Sie werden hierunter noch kurz berührt.

Die Nazaräer.

Urſprünglich war dies der Name für die paläſtiniſchen Chriſten, denen es ſo wichtig erſchien, ſich auf Jeſum von Nazareth zu berufen und darnach zu nennen, A. Geſch. 24, 5. Im Laufe der Zeit wurden ſie eifrige Judenchriſten, aber keine bösartige. Sie hingen feſt am Judenthume, nahmen auf das moſaiſche Geſetz Rückſicht, hielten aber die Tradition nicht für verbindend. Sie nahmen nur das Evangelium der Ebräer als ein echtes an*), waren aus der Schule Petri hervorgegangen und verwarfen den Apoſtel Paulus, wie alle ſeine Schriften, weil er gegen das Geſetz eiferte. In der Geſchichte der Nazaräer iſt viel Dunkles; jedoch dies mit Gewißheit anzunehmen. Anfangs nannten ſich vielleicht die meiſten

*) Euseb. Hist. eccles. L. III. c. 7.

Chriſten ſo. Dieſen Namen führten ſie, bis politiſche Verhältniſſe es räthlich machten, ihn fahren zu laſſen. Als nämlich unter Hadrian die paläſtiniſchen Juden verfolgt und bedrückt wurden und man ihnen nicht erlaubte, zu Älia, welche Stadt an die Stelle Jeruſalems gebaut worden, zu wohnen, ſo lag es ihnen ſehr am Herzen, von den Juden ſich unterſcheiden zu laſſen. Viele freilich hingen deßungeachtet noch eifrig am Judenthume, und dieſen, da ſie ſich ſo merklich von den übrigen Chriſten abſonderten, gab man den Namen Nazaräer.

Die Ebioniten

rechnet man gleichfalls zu der vorhin bemerklich gemachten Claſſe der Judenchriſten. Über den Namen dieſer Claſſe iſt viel geſtritten worden. Zum Haupte dieſer Claſſe wollte man gern einen beſtimmten Mann (Ebion) oder mehrere machen. Jedoch das Wahrſcheinlichſte iſt, daß dieſer Name denen gegeben ward, welche durch Armuth ſich auszeichneten. Dieſe Chriſten wurden von den Juden ſpottweiſe Arme (אֶבְיוֹנִים) genannt; in welcher Benennung dieſelben eine Ehre ſuchten. Wahrſcheinlich bleibt es, daß ſie Judenchriſten waren, welche, wenn nicht ganz, doch meiſtens mit den Nazaräern zuſammenfielen. Vielleicht unterſchieden ſie ſich dadurch von den Nazaräern, daß ſie außer dem moſaiſchen Geſetze die Tradition annahmen. Der herrſchende Name der Judenchriſten ſcheint *Ναζωραιοι* geweſen zu ſein *). So wie ſie aber ſpäter aus politiſchen Gründen dieſen Namen gern ablegten, ſo gaben ſie zu, daß man ihnen einen andern Namen beilegte, zumal einen, der ſo viel Ehrenvolles für ſie hatte. Auf dieſe angegebene Weiſe ſcheint am meiſten Licht in das Verhältniß der Nazaräer und Ebioniten zu kommen.

Wir finden nach dem Angeführten in der Zeit des Urchriſten-

*) Epiphanius Haeres. XXIX. 1. *και παντες χριστιανοι Ναζωραιοι τοτε ὡσαυτως ἐκαλουντο.*

thums Menſchenclaſſen, welche dem Chriſtenthume rein jüdiſche Anſichten beimiſchten und ſo in der Mitte der chriſtlichen Geſellſchaft, ohne daß ſie es vielleicht wollten und wußten, als Irrlehrer auftraten.

Das chriſtliche Predigtamt wurde zu dieſen Judenchriſten in ein mehrfach ſchwieriges Verhältniß geſtellt. Man ſah anfangs das Chriſtenthum als eine Fortſetzung des Judenthums an und wagte es deßhalb nicht, dieſen Menſchen beſtimmt entgegenzutreten. Petrus erhielt noch nach der Bekehrung Pauli Vorwürfe, daß er ſich mit den Heiden eingelaſſen, A. Geſch. 11, 1. f. Paulus unterwarf ſich ſogar bei einer ſpätern Anweſenheit in Jeruſalem jüdiſchen Gebräuchen. Es ſchien räthlich und weiſe, die Anſicht der Judenchriſten, nach welcher man an dem Judenthume hängen bleiben und die Heiden vor und während der Aufnahme in's Chriſtenthum zu Juden machen wollte, mit Schonung eine Zeit lang zu dulden und mit Vorſicht anzugreifen.

Ein Vorfall zu Antiochien veranlaßte in dieſer Hinſicht eine Wendung und ſetzte die Apoſtel in ein beſtimmtes Verhältniß zu den Judenchriſten. Die unduldſamere Parthei der Judenchriſten verlangte zu Antiochien von den Heidenchriſten, daß ſie ſich zur Übernahme des jüdiſchen Geſetzes verpflichten ſollten, A. Geſch. 15, 1. f. Paulus und Barnabas waren gerade zu Antiochien. Da der Streit gütlich nicht beigelegt werden konnte, ſo ſchickte man eine Deputation an die Jüngerverſammlung zu Jeruſalem, welche die Heiden von der Verbindlichkeit des moſaiſchen Geſetzes losſprach. Jedoch dies war nur eine Ebbe! —

Der Friede war nicht nachhaltig. Die Apoſtelgeſchichte ſagt zwar nichts Beſtimmtes hierüber; aus dem Briefe an die Galater aber können wir den Fortgang der Streitigkeit beobachten. Bald nach der erwähnten Geſandtſchaft kommt Petrus nach Antiochien. Anfangs giebt er es zu, daß Heidenchriſten frei vom Geſetze leben, und nähert ſich ihnen; bald aber zieht er ſich wieder von ihnen zurück. Paulus geräth mit ihm darüber in Streit. Beide können

ſich nicht vereinigen. Wäre es geſchehen, ſo würde Paulus dieſes ſicherlich in ſeinem Sendſchreiben an die Galater erwähnt haben. Paulus reiſet, A. Geſch. 15, 36., von Antiochien ab; Petrus aber bleibt daſelbſt.

Hierin liegt der Schlüſſel zur Löſung mehrerer ſchwieriger Erſcheinungen in der erſten Periode. In der Lehrerverbindung, welcher Jacobus und Petrus angehörten, zeigte ſich anfangs eine Vorliebe für die Judenchriſten. In der, zu welcher Paulus und Barnabas, welcher Letztere aber durch Petrus in Antiochien in dieſer Hinſicht wankend geworden zu ſein ſcheint, Gal. 2, 13. A. Geſch. 15., gehörten, war ein Beſtreben, den Judenchriſten und deren Anmaſſungen entgegenzuwirken. Bei der immer heller werdenden Anſicht vom Chriſtenthume wurde freilich das Intereſſe für die Judenchriſten ſchwächer, wenigſtens ſprach es ſich immer leiſer aus. Aber dieſe Vorliebe, welche Petrus hatte blicken laſſen, wirkte nach. In Paläſtina, wo ſein Lehrerkreis hauptſächlich wirkte, wurden vornehmlich Judenchriſten gefunden, welche eifrig an dem Geſetze hingen und aus denen endlich die ketzeriſchen Nazaräer und Ebioniten, welche die Schriften Pauli verwarfen, hervorgingen. Daß ſich aber außer Paläſtina dieſe Anſichten Petri verbreiteten, war eben ſo erklärlich. Denn ſobald die paläſtiniſchen Judenchriſten auszogen und ſich unter die Gemeinden miſchten, konnte es nicht fehlen, daß die Anſichten Petri, der als Säule (στυλος) der neuen Gemeinde betrachtet wurde, ſich weiter ausbreiteten. So ſehen wir in der Gemeinde zu Korinth eine Parthei, welche ſich rühmte, Petrus zu ihrem Oberhaupte zu haben. In Antiochien mußte die Parthei der Judenchriſten, welche außerdem ſchon die ſtärkere geweſen zu ſein ſcheint, noch mehr gewinnen, da Petrus daſelbſt noch verweilte, als Paulus Antiochien verlaſſen hatte.

Paulus dagegen widerſetzte ſich den Judenchriſten und wurde Heidenapoſtel. Einen gleichen Sinn der Oppoſition gegen dieſelben dürfen wir vorausſetzen bei denen, die vorzugsweiſe mit dem Apoſtel Paulus das Evangelium verkündigten. Barnabas,

Apollo, Timotheus, Lucas, Titus, Silas, Ariſtarchus, Gajus, Sopater, Secundus, Tychikus, Trophimus, Ananias, Aquilas, Krispus, Andronikus, Junias, Urban, Lucius, Jaſon, Fortunatus, Achaikus, Silvanus, Epaphroditus, Archippus und einige Andere ſtanden auf der Seite des Apoſtels Paulus. Eifrig hatte Letzterer ſich zu Antiochien den Judenchriſten entgegengeſtellt. In Korinth hatte er einen ähnlichen Kampf zu beſtehen. Hier aber griffen ſowohl diejenigen an, welche ſich nach ihm nannten, als auch und vorzüglich die, welche ihn angriffen, die Judenchriſten. Mit großer Behutſamkeit that er dies, indem er nur ſich und Apollo nannte als diejenigen, welche nicht zum Haupte einer Parthei gemacht werden wollten, I. Korinth. 4, 6. Wenn er dies that, um die übrigen Sectenhäupter zu ſchonen, ſo erinnerte er doch beiläufig, I. Korth. 3, 22., an den Kephas, gleichſam als wollte er damit andeuten, daß auch ungenannt derſelbe mit gemeint ſei. II. Korth. 11, 13. und 14. griff er die Judenchriſten feſt an. So finden ſich in anderen Stellen Ausſprüche, welche auf die Judenchriſten zielen, z. E. Gal. 2., im Briefe an die Römer wenigſtens einige Seitenblicke, und gleichfalls in den Briefen an die Galater, Philipper und anderen. Daraus laſſen ſich einzelne Erſcheinungen erklären. Paulus wurde an mehreren Orten angefeindet und gewiß deßhalb, weil er jenen Judenchriſten einen Wahn nahm, an dem ſie mit großer Liebe hingen. In Korinth erfuhr Paulus große Anfeindungen und Verunglimpfungen; doch ſeine Anſichten ſiegten, und die Antipauliner, die Judenchriſten, unterlagen. Der Sieg Pauli vergrößerte die Anzahl der Gehülfen. Die pauliniſche Parthei wurde keine Secte. Paulus wollte nur der Chriſtuslehre den ſichern Eingang verſchaffen und der unterdrückten Parthei zu ihrem Rechte verhelfen; duldete aber nicht, daß man auf ſeinen Namen einen Vorzug prätendirte. Endlich noch läßt es ſich erklären, warum Paulus den Namen χριστιανοι nie gebrauchte. Gekannt hat Paulus dieſen Namen ſicherlich, ſo gut als ſein Amtsgenoſſe Lucas, welcher ihn

von den Chriſten zu Antiochien anführt. Warum vermied er ihn? Weil dieſer zu Antiochien allen Chriſten gegebene Ehrenname bald ein Prärogativ der Judenchriſten geworden war. Dieſe maßten ſich vermuthlich an, II. Korth. 11., Jeſum auf eine ganz vorzügliche Weiſe zu beſitzen. Der Gebrauch dieſes Namens konnte, namentlich in jenen Zeiten, gar zu leicht eine Vermiſchung mit den Menſchen, welchen er entgegenwirken wollte, veranlaſſen.

Aus Epiphanius, Irenäus und Euſebius läßt ſich da, wo die neuteſtamentlichen Nachrichten aufhören, nachweiſen, wo und wie die Judenchriſten ſich ausbreiteten und denen Schwierigkeiten machen mochten, welche die evangeliſche Freiheit im pauliniſchen Geiſte verkündigten.

Bei den apoſtoliſchen Vätern finden ſich einige Spuren, daß man den Judenchriſten entgegenzuwirken ſuchte.

Clem. Rom., I. 47., deutet bei dem Tadel, welchen er den Unruheſtiftern zu Korinth ertheilt, zugleich auf die Zurechtweiſungen, welche Paulus einſt den Judenchriſten zu Korinth gegeben hatte, mit Nachdruck hin. Er ſagt, daß Paulus ſchon ἐν ἀρχῃ τοῦ εὐαγγελιου an die Korinthergemeinde wegen Spaltungen geſchrieben habe, und redet ganz deutlich von den I. Korth. erwähnten Partheiungen. Ignatius, Magn. 8., ſagt, daß man ſich der Gnade unwürdig mache, wenn man vorſchreibe, noch nach dem Geſetze zu leben. Daraus geht hervor, daß in jener Gemeinde Wachſamkeit gegen Judenchriſten nöthig war.

Aus dem Vorgetragenen erhellt, wie in der Mitte der chriſtlichen Geſellſchaft aus den Mitgliedern derſelben ſich eine neue Parthei bildete, welche aber keineswegs als Sectirer im ſtrengſten Sinne des Worts zu betrachten ſind. Vielmehr hatte die Anſicht der Judenchriſten den Prätext, daß auch Apoſtel dieſelben theilten. Allmählig aber entſtand eine ſectirende Parthei der ſogenannten Judenchriſten, denen ſich anfangs Paulus und ſeine Gehülfen, ſpäter alle Religionslehrer, ſchon in den Zeiten des Urchriſtenthums opponiren mußten.

2. Die Johannischriſten.

Der Begriff eines Irrlehrers iſt hier gleichfalls in einer milderen Weiſe anzuwenden, und zwar ſo, daß man unter Johannischriſten eine Menſchenclaſſe verſteht, welche dem Chriſtenthume fremdartige Begriffe und Beſtandtheile beimiſchte.

Eine eigentliche Jünger- und Genoſſenſchaft ſehen wir gleich beim Auftritte Johannis des Täufers. Dieſer erſcheint von Jüngern umgeben, wie dies in der Idee des im Charakter eines Propheten auftretenden Mannes lag. Einige gehen zu Jeſu bei deſſen Auftritte über, Joh. 1, 37. Die Johannisjünger beklagen ſich, daß Jeſus noch mehr Jünger mache, als er, Joh. 3, 22—26. 4, 1.; umgeben ihn (vielleicht die nahe bei Machärus wohnenden Jünger) noch im Gefängniſſe und beſorgen ſeine Aufträge, Matth. 11, 2. Luc. 7, 18. und 19. Nach dem Tode ihres Lehrers kommen ſie nach zwei Stellen, A. Geſch. 18, 24—28. 19, 1—7., noch zwei Male zum Vorſcheine. Hier werden ſie mit einem Schulnamen μαθηται belegt, haben ihre eigenen Dogmata von Jeſu und ſind auf die Taufe Johannis getauft.

Es läßt ſich denken, daß die Johannisjünger ſich bald nach dem Märtyrertode ihres Meiſters aus Paläſtina entfernten, ſich feſt an einander ſchloſſen, die Lehre ihres Lehrers, ſo wie ſie dieſelbe gefaßt hatten, und manches Eigenthümliche in der Lebensweiſe, eigene Gebete, Faſten und dergleichen, Marc. 2, 18. Matth. 9, 14. Luc. 5, 33—39. 11, 1., behielten. Eine Feindſchaft gegen Jeſum, wenngleich einſt einige Ämulation ſich bei ihnen zeigte, hatten ſie anfangs nicht. So ſchieden die Johannisjünger aus Judäa. Alles, was Johannes geſagt hatte, behielt für ſie Sanction. Johannes d. T. ſprach ſtets mit Ehrfurcht von Jeſu, erkannte in ihm den Meſſias, an dem er nie irre geworden; er wies ſeine Jünger an, in ihm nur den Vorboten des Meſſias, in Jeſu aber den Meſſias ſelbſt zu ſehen. Freilich mag er über den Auftritt Jeſu und ſein Wirken noch einige andere, ſinnliche Vorſtellungen gehabt haben,

welche ſich bei der Geſandtſchaft aus dem Gefängniſſe an Jeſum ausſprachen und ſpäter nachwirkten. Verkleinern wollten die Johannisjünger Jeſum und ſeine Sache keineswegs. Dagegen ſprechen die Reden des Täufers. Sie erinnerten ſich, daß man ihren Meiſter ſelbſt einſt für den Meſſias hielt, und ſie würden ihn ſelbſt dafür gehalten haben, wenn die Ausſprüche des Täufers dem nicht direct entgegengewirkt hätten. So entſtand eine Geſellſchaft, die ſich blos an ihren Lehrer anſchloß und die, ohne genaue Kenntniß vom wahren Meſſias zu haben, zum Theil Jeſum in Vergeſſenheit kommen ließ*).

Aus dieſer Menſchenclaſſe, die ſehr zerſtreut lebte und zu Epheſus einmal zum Vorſchein kam, wurden, wie die Apoſtelgeſchichte anführt, dem Chriſtenthume neue Anhänger gewonnen. Was war natürlicher, als daß dieſe Menſchen die in ihrem Vereine eingeſogenen Grundſätze und ihre Lebensweiſe mit dem Chriſtenthume zu verbinden ſuchten? Die Apoſtel und erſten Lehrer hatten ohne allen Zweifel mit dieſen Johannischriſten, ſo klein auch dieſe Geſellſchaft ſein mochte, zu kämpfen. Zwar findet ſich in keinem Briefe des N. T. eine Erwähnung der Johannisjünger, und ſchließt man daraus, daß dieſelben keine gefährliche Gegner, ſondern vielleicht größtentheils des Sinnes waren, den die epheſiniſchen Johannisjünger blicken ließen.

Man hat behauptet und behauptet noch, daß Johannes ſein Evangelium und den erſten Brief gegen Johannischriſten geſchrieben, und daß die Johannisjünger, auch die ſpäteren, Johannes den Täufer für den Meſſias gehalten haben; — dieſe und ähnliche Vermuthungen und Anſichten werden hier übergangen.

Die apoſtoliſchen Väter ſagen von Johannischriſten ausdrücklich gar nichts, obgleich von Sectirern, z. E. im Briefe des Igna-

*) Das Verhältniß Johannis d. T. zu Jeſu und die Nachrichten über die Johannisjünger habe ich in meiner Schrift: »Johannes, der Täufer,« näher und ausführlicher beleuchtet.

tius an die Epheſer, etwas vorkommt. Wüßte man mit Beſtimmtheit, daß zu Epheſus Johannischriſten fortwährend gelebt hätten, welche Johannes d. T. für den Meſſias oder doch für größer, als Jeſum, hielten, ſo könnte man mehrere Stellen des eben erwähnten Briefes und der johanneiſchen Schriften auf dieſelben deuten. Recht gefliſſentlich vertheidigen Johannes und Ignatius die Göttlichkeit und Meſſianität Jeſu, als des von der Jungfrau Maria Gebornen.

Allerdings mochten die Apoſtel und erſten Lehrer da, wo ſie mit Johannisjüngern zuſammentrafen, Manches zu beſtreiten haben. Allein ein ſchwieriges Verhältniß ſcheint es nicht geweſen zu ſein.

3. Die Eſſäerchriſten.

Die Eſſäerchriſten bildeten eine Secte, welche im N. T. gar nicht erwähnt wird und über welcher ein Dunkel ſchwebt. Die Geſchichts- und Bibelforſchung hat in der Beſchäftigung mit dieſer Secte einen großen Spielraum gefunden. Man hat das Chriſtenthum aus dem Eſſäismus ableiten, einen Zuſammenhang mit den Druiden finden, ihr Beſtehen ſchon früh im A. T. nachweiſen wollen. Philo vergleicht die Eſſäer mit den laconiſchen Jünglingen, mit den Pankratiſten, perſiſchen und indiſchen Weiſen.

Das Geprüfteſte aus den Quellen des Joſephus, Philo und Anderer läuft in Folgendem zuſammen.

Schon vor Jeſu fand ſich eine jüdiſche Secte in Paläſtina *), vorzüglich an der weſtlichen Küſte des todten Meeres, die Eſſäer, welche in Ägypten Therapeuten genannt wurden. Die Grundlage ihrer Religionslehre war Judaismus, doch war dieſer mit anderen Philoſophemen verſetzt worden. Sie hatten eine finſtere Moral, welche eine Verſchmähung aller ſinnlichen Freuden und eine Ertödtung der thieriſchen Triebe forderte; und nach welcher ſie die

*) Plinii Hist. nat. L. V. c. 15.

Materie als die Quelle aller Übel betrachteten. Es ſcheint in ihren Lehren eine Miſchung von zoroaſtriſchen und platoniſchen Vorſtellungen, welche ſchon auf langen Wegen Veränderungen angenommen hatten, geweſen zu ſein*).

Jeſus und die Apoſtel kamen mit dieſer in der Einſamkeit lebenden Secte nach dem N. T. in keine nähere Berührung. Viele dieſer Secte aber gingen wohl, wie Planck in der angeführten Schrift vorausſetzt, in das Chriſtenthum über. Dies war ſehr natürlich, weil dieſe Menſchen nach ihrem beſſern Sinne ſich von der Hoheit und Reinheit des Chriſtenthums am erſten überzeugten und in Paläſtina, in der Nähe von Jeruſalem lebten. — Menſchen aber, welche mit eſſäiſchen Grundſätzen in das Chriſtenthum kamen, waren gar zu leicht geneigt, Ausſprüche, welche ſie für die weſentlichen hielten, beſonders hervorzuheben und mit den ihrigen zu verbinden. Sie waren gewiß bereit, wie die Johannisjünger zu Epheſus, die chriſtliche Religion wegen mancher Ähnlichkeit mit ihren Grundſätzen anzunehmen und der perſönlichen Geſchichte Jeſu vollen Glauben zu ſchenken, mochten aber manche Lehren, z. E. die von der Verachtung irdiſcher Dinge, Beherrſchung ſinnlicher Begierden und Selbſtverleugnung, zu den weſentlichen machen.

Es finden ſich im N. T. Stellen, welche im Hinblicke auf die Eſſäer, auf ihre Anſichten über Ehe, häusliche Verhältniſſe und die große Welt geſchrieben ſein mögen, Col. 3, 18. 19. 21. Epheſ. 5, 28. 31. 6, 4. I. Tim. 5, 10. 14. und 15. 2, 1—6. I. Petri 3, 1—7. I. 2, 11—13. 2, 18—20. Philipp. 3, 16. Tit. 2, 7. und 8. Dieſe Stellen laſſen freilich daneben eine allgemeinere Auslegung zu.

Eine nähere Beziehung auf Eſſäerchriſten möchten nachfolgende Stellen haben, in welchen eine zu ängſtliche Anhänglichkeit an die

---

*) Planck's Geſchichte des Chriſtenthums in der Periode ſeiner Einführung ꝛc. Th. II 357. — Bellermann: »Geſchichtliche Nachrichten über Eſſäer und Therapeuten.«

Feier der Zeiten und Feſte, an die Satzungen, gewiſſe Speiſen und ſtrenge Aſcetik gerügt wird, Gal. 4, 9. und 10. Col. 2, 16. und 17. 21—23. I. Timoth. 4, 3—5. Etwas ſchwankend bleibt die Beziehung dieſer Stellen auf die Eſſäer immer; allein andererſeits kann man ſich's erklären, warum Alles ſo kurz berichtet ward. Man kannte die Menſchen an den Orten, wohin die Briefe gingen, und wußte wohl, worauf ſich die Ausſprüche bezogen. In vielen Fällen war es räthlich, um die gereizten Gemüther nicht noch mehr zu reizen, ſchonend und behutſam zu Werke zu gehen.

β. Diejenigen Irrlehrer, welche aus nichtjüdiſchen philoſophiſchen Schulen Vorſtellungen in das Chriſtenthum mit hinüberbrachten.

Schon die Eſſäer brachten aus nichtjüdiſchen philoſophiſchen Schulen einige Vorſtellungen in das Chriſtenthum. Jedoch dieſe Anſichten waren ſchon mit jüdiſchen Vorſtellungen mehr oder weniger verſetzt. Die Sectirer, welche man mit dem Namen der *Gnoſtiker* bezeichnet, ſuchten antijudaiſche philoſophiſche Syſteme oder doch rein philoſophiſche Anſichten in das Chriſtenthum zu tragen. Über die Geſchichte, Syſteme und einzelnen Zweige der gnoſtiſchen Schulen waltet ein großes Dunkel, ſo daß es ſchwer hält, in die Unterſuchungen Licht zu bringen, namentlich ſchwer hält, mit Beſtimmtheit im N. T. und in den erſten 150 Jahren das Verhältniß zwiſchen ihnen und dem reinen Chriſtenthume nachzuweiſen.

So viel läßt ſich mit Gewißheit behaupten, daß die Gnoſtiker die morgenländiſche Philoſophie, der ſie zugethan waren, mit dem Chriſtenthume vereinigen wollten. Sie ſtatuirten einen Dualismus. Das *eine*, ewige Urweſen war vollkommen gut und die Quelle alles Guten, was in der Welt vorhanden iſt; das *andere* dagegen die Grundurſache alles Böſen in der Welt, das dem erſten direct entgegenwirkende Princip. Mit dieſen Grundanſichten mochten ſich noch andere Lehren der platoniſchen Philoſophie und cabaliſtiſche Anſichten gemiſcht haben. Grundanſicht der gnoſtiſchen Weisheit aber bleibt die eben bezeichnete. Das gute Grundweſen

hat nach der Lehre der Gnoſtiker die Welt nicht geſchaffen; ſondern Weſen, »Äonen, Demiurgen« genannt, die von jenem ausgegangen waren, und ſich mit der Materie vermiſcht hatten, ſchufen die Welt. Dieſe Äonen, nach Anſicht einiger Gnoſtiker *ein* Äon, ſchufen *wider* den Willen des guten Urweſens die Welt und den Menſchen. Das gute Weſen hatte an dieſen Werken Mißfallen, weil die Materie, woraus ſie geſchaffen, *der Sitz des Böſen* war. Die Äonen waren gegen das gute Urweſen feindlich geſinnt und reizten den Menſchen gegen das Gute und zum Böſen. Das gute Grundweſen wirkte ihnen aber dadurch entgegen, daß es dem Menſchen einen denkenden Geiſt und beſſere Geſinnungen verlieh, damit er dieſen demiurgiſchen Eingebungen nicht folge, ſondern aus der geiſtigen Sclaverei, worein die Demiurgen ihn gebracht hatten, ſich befreien könne.

Die Geſchichte Jeſu ließ ſich mit dieſen Anſichten ſehr leicht verbinden. Jeſus war ein vom guten Urweſen *ausgegangener gut gebliebener Äon*, welchen jenes Grundweſen benutzte, um die Menſchen von der Zwingherrſchaft der Demiurgen zu befreien. Dieſer gute Äon wurde aber ein Opfer der Verfolgungen, welche die Demiurgen anſtifteten und fortſetzten. Die Leiden konnten dieſen guten Äon nicht vernichten, weil er nur einen Scheinkörper hatte. Einen wahren Körper konnte er nach dieſem Syſteme nicht angenommen haben, weil er ſonſt böſe geworden wäre. In dieſen wenigen allgemeinen Sätzen ſind die Lehren der Gnoſtiker enthalten. Die Brücke, auf welcher gnoſtiſche Grundſätze in das Chriſtenthum kamen, läßt ſich leicht entdecken.

Die Fragen: ob ſchon zur Zeit der Apoſtel und erſten chriſtlichen Lehrer ſolche Gnoſtiker mit dem Chriſtenthume in Conflict gerathen ſeien? und: ob ſchon Stellen des N. T. und der apoſtoliſchen Väter ſich auf dieſelben beziehen? ſind ſehr verſchieden beantwortet worden.

Allerdings hat man Grund, jene Fragen zu bejahen. Wie

aber dieſe gnoſtiſchen Schulen beſchaffen waren, was ſie lehrten, wie ſie ſich unterſchieden, iſt ſchwer zu beſtimmen*).

Die Unterſuchung hierüber iſt deßhalb ſo ſchwierig, weil man in der Lehre der Ebioniten, Marcioniten, Doketen, Nikolaiten, Cerinthianer und Anderer Berührungspunkte findet, welche bei einem Austauſche, wie er in den erſten Zeiten ſtattfand, gar nicht ausbleiben konnten. Dadurch wird ſie ferner ſchwierig, daß einzelne Irrlehren, durch ſeltſame Miſchung der Elemente, ſo gut aus heidniſchen als aus jüdiſchen Schulen in das Chriſtenthum können herübergetragen ſein.

Geſchichtlich läßt ſich der Beſtand der Cerinthianer als einer Geſellſchaft, welche die Lehrſätze des Cerinth (eines ägyptiſchen Juden) in das Chriſtenthum trugen, nachweiſen. Irenäus erzählt: Cerinth lehrte 1) einen Äon, mit Namen Monogenes, welcher den Logos ins Daſein rief. 2) Von Chriſto lehrte er, daß derſelbe einer der erſten Äonen war, auf den Menſchen Jeſus herniederſtieg und dann wieder in ſein Element zurückflog.

Dafür ſpricht, daß in den urkundlichen Nachrichten des Chriſtenthums ſich Stellen finden, die darauf ſich beziehen laſſen, z. E. die Stellen über die Genealogie und Geſchlechtsregiſter und manche der Vorſtellungen, die ſchon oben Abſchnitt II. Cap. 2. berührt worden ſind, ferner Philipp. 2, 6—11. Sogar ſcheint es, als habe Paulus einzelne Ausdrücke recht gefliſſentlich hervorgehoben, um gnoſtiſchen Anſichten entgegenzuwirken: ἐν ὁμοιωματι ἀνθρωπων V. 7. und σχηματι εὑρεθεις ὡς ἀνθρωπος V. 8. Das ἱνα ἐν τῳ ὀνοματι Ἰησου παν γονυ καμψῃ hätte dann den Zweck, die Perſon Jeſu, welchen man nicht als den verheißenen Chriſt anerkennen wollte, zu heben. Noch mehr Grund hat man, zu glauben, daß Johannes bei Abfaſſung ſeines Evangelii vielleicht auf mehrere Secten, namentlich auf Gnoſtiker und auf ſolche, welche

*) Wie mannigfach die gnoſtiſchen Anſichten waren, ſieht man aus mehreren Schriftſtellern des Alterthums. Siehe Anhang II. 1.

ſich in Grübeleien über den Logos, als das medium zwiſchen Gott und der Schöpfung, verſenkten, hingeblickt habe. Unwahrſcheinlich iſt es nicht, daß Johannes den Cerinth in einzelnen Stellen der Briefe beſonders im Auge hatte. Dieſe Anſicht wird dadurch begründet, daß der Evangeliſt Johannes in ſeinem erſten Briefe ſo gefliſſentlich ſpricht: 1) von der innigen Verbindung Gottes und Jeſu; 2) davon, daß Jeſus ins Fleiſch gekommen und Fleiſch geworden ſei, und 3) daß er ihm den Namen Monogenes giebt. Epiphanius*) erzählt von Cerinth, daß dieſer es geweſen ſei, welcher Petrus, nach der Taufe des Cornelius und Aufnahme deſſelben ins Chriſtenthum, getadelt, die Unruhen in Antiochien veranlaßt, dem Paulus darüber, daß Titus unbeſchnitten bleiben wollte, Vorwürfe gemacht habe; auch behauptet er, daß mehrere Stellen in den Briefen an die Korinther und Galater ſich auf Cerinth bezögen. Es läßt ſich nicht denken, daß Epiphanius, welcher von Irenäus mehrfach abweicht, alles dies aus der Luft gegriffen habe, aber eben ſo wenig mit voller Beſtimmtheit behaupten, daß Cerinth ein judaiſirender Chriſt geweſen ſei, wenngleich er die Anſichten der Judaiſirenden kannte und vertheidigte. Man kann die Verſchiedenheit auf eine Weiſe aufhellen, daß Irenäus und Epiphanius ſich vereinbaren. Wir wiſſen (Siehe Anhang II. 2), daß Cerinth ein den Apoſteln ſehr verhaßter Mann geweſen iſt. Angenommen nun, daß er an damaligen Unruhen Theil hatte, ſo ging er gewiß darauf aus, überall den Apoſteln, ſobald ſie das Chriſtenthum als etwas Univerſelles ausbreiteten, Schwierigkeiten in den Weg zu legen. Hielt er ſich nun zu Antiochien, Korinth oder ſonſt wo zu der Parthei der ſtrengen Judenchriſten, ſo mußte er ſich mit ihren Anſichten bekannt machen und ihre Lehrſätze — vielleicht auf Weiſe der Sophiſten — vertheidigen. So konnte es kommen, daß Cerinth, weil er mit den Judenchriſten bekannt war

*) Haeres. XVIII. 2. 3. 4. und 5.

und an ihren Angelegenheiten Theil nahm, selbst für einen Judenchristen gehalten wurde. Darauf scheint auch Epiphanius hinzudeuten, wenn er in der angeführten Stelle sagt, daß Cerinth zum Theil (ἀπο μερους) dem Judaismus zugethan gewesen sei. Mochte nun Cerinth aus Animosität gegen die Apostel den Judaismus vertheidigen, so haben wir ihn doch für einen auf antijudaistische Weise zu Werke gehenden gnostischen Irrlehrer zu halten. Wie mit ihm, so mochten mit andern Verzweigungen der gnostischen Schulen die Apostel in Berührung gekommen sein. Darauf leiten einzelne Spuren unsrer Urkunden hin. Ignatius Trall. 10. redet von ἀθεους, welche behaupten, Jesus habe nicht wirklich, sondern nur scheinbar gelitten. Derselbe Gedanke kommt im Briefe a. d. Smyrn. 2. vor. In ihm liegt ganz klar eine gnostische Ansicht, welche später die Grundansicht einer Schule wurde, welche man, um eben ihre Lehre ganz genau zu bezeichnen, Doketen nannte.

Daß Polykarp mit Gnostikern in Berührung kam, erhellet aus der eben angeführten Stelle des Ignatius. Aus dem Briefe des Polykarp selbst 3 und 4. sieht man, daß er mit Irrlehrern überhaupt zu thun hatte. Als Schüler Johannis wurde er mit den Gnostikern und, wie namentlich angeführt wird, mit der Lehre des Cerinth *) bekannt. Wissen wir nun zwar aus Irenäus, daß Polykarp einen besondern Feind an Marcion hatte, und daß auf diesen sich mehrere Stellen beziehen können, so bleibt doch der Satz im Allgemeinen fest, daß man gnostischen und doketischen Ansichten kräftig entgegenzuwirken hatte. Aus dem Briefe des Polykarp sehen wir, daß zu Philippi damals gnostische Ansichten im Umgange waren, vielleicht eine weitere Ausbildung derjenigen, welche wir schon im Briefe Pauli an die Römer entdecken. Hauptsächlich herrschte hier, wie aus dem Briefe Polykarps 7. 2. 1. ersichtlich ist, die doppelte unchristliche Ansicht, daß Jesus nicht wahrer Mensch

*) Anhang II. 2.

gewesen und deßhalb weder wahrhaft am Kreuze gestorben, noch vom Tode erweckt worden sei. Diese verderblichen und thörichten Lehren (κενη ματαιολογια, πλανη, ψευδοδιδασκαλια) die Grundsätze eines Widerchrists und Erstgebornen des Satans (ἀντιχριστος und πρωτοτοκος του σατανα) bekämpft Polykarp in den angeführten Stellen. Auch Irenäus weiset darauf hin.

Von Irenäus, Tertullian, Epiphanius, Eusebius, Clemens Alexandrinus und Andern erfahren wir, daß unter Hadrians Regierung die Gnostiker, und namentlich Valentin, Saturnin, Basilides und Karpokrates, ihre Ideen ins Christenthum zu tragen beflissen gewesen seien. In Irenäus *), welcher einen kurzen Überblick über die Gnostiker giebt, sieht man, wie christliche Ideen schon mit gnostischen verschmolzen werden. So kam nach der angeführten Stelle Polykarp mit dem Marcion in Berührung, welcher letztere mit dem Syrer Cerdo ein neues **) gnostisches System aufstellte, das eine höchst günstige Aufnahme fand. In die Geschichte der Gnostiker und deren Verzweigungen tiefer einzugehen, würde hier zu weit führen. Es ist genug, durch die gegebene Notizen auf ihre Lehren hingewiesen zu haben. Zu welcher philosophischen Parthei die Gegner der Auferstehung in Korinth gehört haben, läßt sich nicht genau entscheiden. Wahrscheinlich aber bleibt es, daß unter den Heidenchristen philosophisch Gebildete oder mit der Philosophie Bekannte sich fanden, bei denen gerade jene Lehre Anstoß erregte. In den Briefen hat Johannes heidnische Irrlehrer oder aus Heiden gewonnene christliche Irrlehrer im Auge. Zur höchsten Wahrscheinlichkeit wird es hiebei, daß die Lehrer im Urchristenthume, wie mit Cerinth am frühesten, so später mit andern Gnostikern, vielleicht mit ganzen philosophischen Schulen, feindlich in Berührung gekommen sind. Darauf beziehen sich wohl die in den apostolischen

*) Contra Haer. L. I. C. 1—8. 22. 23. 24.
**) Contra Haer. L. I. C. 28 und 29.

Briefen, und in den Briefen der apoſtoliſchen Väter erwähnten, oft nur mit einem Seitenblicke auf Secten berührten Streitigkeiten.

γ. Einige Irrlehrer, von denen nicht genau auszumitteln iſt, ob ſie zu einer beſtimmten Parthei oder zu welcher ſie gehörten.

Hierher ſind diejenigen zu rechnen, welche pag. 58 folg. als Gegner der Lehre Jeſu aufgeführt werden und welche aus verſchiedenen Urſachen, meiſtens vom Eigennutz geleitet, als ſolche auftraten. Bezweifeln läßt ſich dabei nicht, daß ſie doch irrige Anſichten durch Lehre und Beiſpiel verbreiteten. So wird es nicht ganz klar, zu welchem Syſteme die Irrlehrer zu Coloſſä gehörten. Sie mochten aus Judaiſirenden hervorgegangen, oder aus andern philoſophiſchen Syſtemen (φιλοσοφια Col. 2, 8.) vieles aufgenommen haben: Fabeln, Mythen, Vermuthungen über die Fortpflanzung der Geiſter. Die Irrlehrer zu Epheſus, vor denen Paulus mehrmals, namentlich kräftig die daſigen Presbyteren warnt, mögen denen zu Coloſſä geglichen haben. Dazu mochten ſie ſich durch eine ſtrenge Aſcetik auszeichnen, worauf auch die σωματικη γυμνασια I. Timoth. 4, 8. hinweiſet. In dieſen Sectirern mögen die Keime zu ſpäterhin weiter ausgebildeten Syſtemen eines Cerinth zu ſuchen ſein. In den Anhängern dieſer Secten aber war noch keine Entſchiedenheit.

Die Irrlehrer zu Kreta mochten ein aus Judaismus und heidniſcher Aſcetik gemiſchtes Syſtem haben.

Die Nikolaiten, von welchen die Apokalypſe redet, werden von Irenäus zu Gnoſtikern gemacht; womit freilich Clemens von Alexandrien nicht übereinſtimmt. Am richtigſten betrachtet man dieſe Nikolaiten, wenngleich die Benennung mit einer Perſon zuſammenhängt, als Collectivnamen und verſtehet darunter alle diejenigen Menſchen, welche ein unchriſtliches, laſterhaftes, abgöttiſches, fleiſchliches Leben führten. Zu dieſer Menſchenclaſſe mochten denn ſehr verſchiedenartige Irrlehrer und Betrüger gehören.

Simon Magus, von welchen die Simonianer ſich benannten und von denen wiederum ſechs beſondere Secten, Eutycheten, Kleotianer, Maßbothener, Gortheaner, Adrianiter und Kainiter, ausgegangen ſein ſollen, wird gemeiniglich als der Vater aller Ketzer dargeſtellt. Vermuthlich war er mit manchen herrſchenden Ideen vertraut, ſo daß man nicht weiß, wohin man ihn rechnen ſoll Daß er mit gnoſtiſchen Vorſtellungen und Lehren bekannt war, geht aus mehrerem hervor. Er accommodirte ſich den Vorſtellungen über Äonen und gab vor, daß die Helena, welche er mit ſich herumführte, die Mutter der Äonen ſei.

Eben ſo verhält es ſich mit dem Bar-Jeſu. Von Geburt ein Jude war er mit jüdiſchen Vorſtellungen bekannt und iſt deßhalb oft für einen Judenchriſten gehalten. Aber daraus, daß er ſich am Hofe des heidniſchen Proconſuls Sergius aufhielt, dürfen wir ſchließen, daß er mit heidniſchen Philoſophemen bekannt war.

Ob Hymenäus, Philetus, Alexander, Phygellus, Hermogenes, Demas und andere Apoſtaten eigenthümliche Lehren vorgetragen haben, läßt ſich durch ſichere Data nicht ausmitteln. Die oben bereits angeführten Stellen weiſen hauptſächlich auf ihren Zurücktritt aus dem Chriſtenthume hin.

Diotrephes iſt bald zu den Judenchriſten, bald zur Gegenparthei derſelben gerechnet worden. Nach Johannis drittem Briefe wird ihm beſonders Ehr- und Verläumdungsſucht und Mangel an Gaſtfreundlichkeit Schuld gegeben.

Doſitheus wird als Lehrer des Simon Magus angeführt. Er hatte vermuthlich ähnliche Grundſätze wie ſein Schüler, und mochte mit jenen zeitgemäßen Vorſtellungen bekannt ſein, je nach dem ſie zur Magie, welcher er ergeben war, paßten.

Menander hat, nach Irenäus *), gnoſtiſche Vorſtellungen.

Grotius läßt Paulus Röm. 1, 32. bei den Worten: *ἀλλα και συνευδοκουσι τοις πρασσουσι* an Philoſophen denken, welche

*) Contra Haer. L. I. C. 21.

selbst Laster billigten, z. E. an die Stoiker und Epikuräer, welche Knaben- und Blutschänderei als etwas Geringfügiges ansahen, und an den Aristoteles, welcher Rachsucht gestattete. Ein genügender Grund für diese Ansicht ist nicht vorhanden.

Mit Sicherheit läßt sich nicht angeben, in welchem Verhältnisse die Apostel und ersten christlichen Lehrer zu den genannten und denen ähnlichen Männern standen; so viel aber doch entschieden annehmen, daß solche Männer, waren sie Irrlehrer auch ohne bestimmtes System, die Verbreitung des Christenthums hemmten und manchen Kampf veranlaßten.

Drittes Capitel.

Das Predigtamt unter den politischen Verfolgungen der ersten Zeit.

Unter dem Drucke der mannigfachen politischen Verfolgungen seufzten die ersten christlichen Lehrer und die ganze Schaar der Christen. Auf die Bedrängnisse und namentlich auf die politischen Verfolgungen soll hier in aller Kürze hingewiesen werden.

Jesus hatte seine Jünger öfters auf drohende Gefahren und Wiederwärtigkeiten hingewiesen. Selbst in den letzten schweren Stunden unterließ er es nicht, sie hierauf aufmerksam zu machen. Wirklich brach schon sehr früh Unglück und Noth aller Art über sie aus. So eine Hungersnoth in Judäa um das Jahr 44 nach Chr. Geb.

Der Haß der Juden drückte die Christen überall. So wie Paulus sie vor seiner Bekehrung verfolgte, so hatte er selbst nachmals die drückendste Verfolgung von ihnen zu erdulden. Ohne Zweifel war dieser Haß gegen die Christen in Palästina am stärksten. Aber da sich in der ganzen damals bekannten Welt Juden niedergelassen und niederließen und Jerusalem durch Schulen mit

allen jüdiſchen Stämmen und Genoſſenſchaften in Verbindung ſtand, ſo kam allmählig in alle dieſe Judenvereine der Haß gegen die Chriſten. Ja, die paläſtiniſchen Juden haben nach der Erzählung Juſtins überall Abgeordnete hingeſandt, um ihre Glaubensgenoſſen vor den Chriſten zu warnen. Außer Paläſtina freilich war der Haß der Juden gegen die Chriſten nicht ſo groß. Beſonders wurde den Chriſten in Paläſtina die Macht gefährlich, welche Herodes Agrippa vom Kaiſer Claudius erhielt. Dieſer gab dem neuen Könige von Judäa bedeutende Beſitzungen*) zurück. Agrippa wollte ſich bei den Juden beliebt machen und half daher ihnen bei der Bedrückung und Verfolgung der Chriſten.

Vielleicht traf die Verfolgung der Juden und deren Vertreibung aus Rom unter Claudius die Chriſten mit. So unterſchieden ſich Juden und Chriſten in den Augen der Römer damals noch nicht, daß man Ausnahmen gemacht hätte. Sueton nimmt zwar auf eine ſolche gemeinſame Verfolgung keine Rückſicht, es müßte denn in dem Worte Chriſtus**) die Verwechſelung einer Claſſenbezeichnung mit einem nomine proprio liegen.

Hiernächſt folgt eine Überſicht der hauptſächlichſten in die Zeit des Urchriſtenthums fallenden politiſchen d. h. von der herrſchenden Staatsgewalt veranlaßten oder geduldeten Verfolgungen der Chriſten.

Die erſte Verfolgung geſchah unter und durch Nero. Um das Jahr 64. fing Nero an, die Chriſten aufs heftigſte zu verfolgen, und fuhr bis zum Ende ſeines Lebens damit fort. Seine Verfolgungswuth ging über das Gebiet Roms, ſelbſt über die Grenzen Italiens hinaus. Mehreres, was man über die Verfolgung der Chriſten in Spanien zu dieſer Zeit aus Inſchriften geſchloſſen hat, bleibt unſicher. In Rom ſelbſt aber überſchritt die

*) Joseph. Antiq. L. XIX. C. 4.
**) Anhang I. 6.

Grauſamkeit, welche Nero an den Chriſten verübte, alle Menſchlichkeit.

Was war die Veranlaſſung zu dieſer Verfolgung? Die Chriſten wurden beſchuldigt, daß ſie Rom in Brand geſteckt hätten. Deßhalb verfolgte ſie Nero und quälte ſie als die Schuldigen.

Neros Verlegenheit und Grauſamkeit waren die Urſachen dieſer Verfolgung. Er ſelbſt nämlich hatte Rom in Brand geſteckt, um das ſcheußliche Schauſpiel von Roms Verbrennung vor Augen zu haben und die Stadt ſchöner wieder aufzubauen. Dieſen Verdacht aber von ſich abzulenken, gab er dieſe Mordbrennerei den Chriſten Schuld. Alle diejenigen, welche bekannten, daß ſie Chriſten ſeien, oder welche als ſolche angegeben wurden, ſah man als Schuldige an. Tacitus ſpricht ſie von dem Vergehen frei, bemerkt aber, daß ſie des Haſſes gegen Andere überführt worden ſeien.

Die zweite Verfolgung der Chriſten iſt durch Domitian um das Jahr 95. veranlaßt. Dieſe Verfolgung dauerte nicht lange, indem ſchon im folgenden Jahre Domitian ermordet wurde. Viele angeſehene Chriſten verwies man ins Exil, andere, unter ihnen ſogar einige Verwandte des Domitian und den damaligen Conſul Flavius Clemens, ermordete man. Auffallend iſt, daß man die neuen Chriſten des Mangels an Religioſität, ſogar des Atheismus *) beſchuldigte. Die Beſchuldigung der Trägheit (contemtissimae inertiae), welche dem Flavius Clemens vom Sueton **) gemacht wird, geht wohl auf eine allgemeine Anſchuldigung der Chriſten, welche durch ihre Zurückgezogenheit von Staatsgeſchäften entſtanden war. Argwohn und Grauſamkeit waren die Haupttriebfedern dieſer Verfolgung. Aus Euſebius ***) ſieht man, daß das Chriſtenthum in Rom ſich immer weiter ausbreitete, und dadurch mochte die Furcht erweckt worden ſein, daß die Chriſten ſich der Staatsgewalt bemächtigen

*) Dio Cassius L. LXVII.
**) Leben des Domitian C. 15.
***) Historia ecclesiast. L. III. C. 17.

könnten; um ſo mehr, da man von ihren Lehren über ein zukünftiges Reich hörte. Es wurde eine Unterſuchung gegen die Chriſten angeſtellt. Als man aber dabei fand, daß ſie arm waren, und die Spuren ihrer Arbeitſamkeit an den Schwielen ihrer Hände ſich kund thaten, ließ man ſie frei *).

Die dritte Verfolgung der Chriſten war unter der Regierung Trajans. Er gab keine Geſetze zur Bedrückung der Chriſten **); vielmehr war er, wie wir aus ſeinem Schreiben an Plinius abnehmen, im Ganzen milde gegen ſie geſtimmt. Daß aber die größten Bedrückungen der Chriſten vorfielen, dürfen wir annehmen. Der Haß gegen die Chriſten, die vornehmlichſte Urſache der Verfolgungen, war zu groß und allgemein geworden. Tertullian ***), Euſebius und ein Brief des Plinus †) ſagen es deutlich, wie ſehr man die Chriſten verfolgte; daß man heimliche Denunciationen machte; ſie anſchwärzte, und der bloße Name Chriſt und das Bekenntniß, ein Chriſt zu ſein, ſchon hinreichten, ſie zu quälen, ja ſie ſogar mit dem Tode zu beſtrafen. In jedem Betrachte merkwürdig iſt das Schreiben des Plinius, welcher im Jahre 104 nach Chriſti Geburt Statthalter von Bithynien war. Er ſchrieb an Trajan, um ſich bei ihm wegen der mit Chriſten vorzunehmenden Inquiſitionen Raths zu erholen, worauf er eine Antwort Trajans erhielt.

Beide Schreiben geben über die Verfolgungen der damaligen Zeit am meiſten Aufſchluß. Aus ihnen wird deutlich, wie groß und allgemein der Haß gegen die Chriſten war; daß der Statthalter Plinius, obgleich von der gewöhnlichen Sinnesart angeſteckt, doch milde über die Chriſten dachte; daß der Kaiſer den Bedrückungen Einhalt zu thun geneigt war; daß die Chriſten an dieſer

*) Euseb. Hist. eccles. L. III. C. 20.
**) Tertullian Apol. C. 6. Euseb. Hist. eccles. L. III. C. 33.
***) Apol. C. 2. 6. Euseb. Hist. eccles. L. III. C. 32.
†) Anhang IV. № 3.

Verfolgung keine Schuld hatten. Die Zeugnisse des Plinius enthalten durchaus nichts, was ihnen zur Last gelegt werden kann, sind zum Theil Lobeserhebungen der Christen. Die Ursachen dieser Verfolgung waren entweder der allgemeine Haß oder Vorurtheile über den Sinn und Wandel der Christen und Besorgnisse wegen der Staatsgewalt.

Die vierte Verfolgung fällt in die Regierung Hadrians, ungefähr ums Jahr 125. nach Christi Geburt. Um diese Zeit waren die Christen in vielen Provinzen dem Hasse des Volkes preisgegeben und wurden oft, ohne eines Vergehens überführt zu sein, getödtet. Hadrian hatte an diesen Verfolgungen keine Schuld. Als der Stadthalter von Kleinasien, Granius, einst an den Kaiser sich wandte und über die schreiende Ungerechtigkeit, welche man den Christen zufügte, klagte, so stellte Hadrian dies sogleich durch ein Gesetz ab, indem er befahl, die Christen nach den einmal bestehenden Gesetzen zu richten, sie nur nach Überweisung eines Verbrechens und nach der Größe desselben zu bestrafen*). Spätere Äußerungen beweisen, daß er die Christen nicht einmal genau kannte.

Die fünfte auffallende Periode der Christenverfolgungen fällt in die Regierung des edlen Antoninus Pius, welcher mit dem Jahre 138. den Thron bestieg. Aller der Gesetze, welche die Verfolgungen hemmen sollten, ungeachtet fuhr man fort, die Christen zu quälen und zu verfolgen. Man beschuldigte sie in dieser Zeit vornehmlich des Atheismus und benutzte jede Gelegenheit, sie zu unterdrücken. So behauptete man, daß ein Erdbeben durch die über die Christen erzürnten Götter herbeigeführt sei, und daß man sie zur Sühne opfern müsse. Der edle Antonin aber hemmte die Verfolgungssucht, durch welches Bestreben er seiner Humanität ein bleibendes Denkmal gesetzt hat.

Daß das Predigtamt unter diesen politischen Verfolgungen eine sehr schwierige Lage hatte, ist leicht zu erachten. Von allen

*) Euseb. Hist. eccles. L. IV. C. 8 und 9.

Seiten drängten Noth, Feindschaft und Verfolgung auf die Christen ein, und wer wird zweifeln, daß dies alles *am meisten* die Lehrer betroffen habe?

Die Apostel und die, welche ihnen gleich anfangs zur Seite standen, hatten einen Kampf auf Leben und Tod gegen diese Feinde zu bestehen. *Stephanus* war der erste, welcher als Märtyrer für die neue Lehre starb, der deßhalb der Protomartyr heißt.

Theils nach historischen Daten, theils nach Sagen sollen alle Apostel, außer Johannes, Märtyrer für das Christenthum geworden seyn; deßgleichen viele Apostelgehülfen. In Beziehung auf einige sind die Nachrichten unbezweifelt. In späterer Zeit erhob man selbst diejenigen, welche eines natürlichen Todes starben, zu Märtyrern, da es eine begeisternde Ansicht wurde, daß die Blutzeugen bei Gott die höchste Stufe der Seligkeit erlangten.

So wie man über den Tod einiger Apostel selbst im N. T. unbezweifelte Nachrichten findet, eben so zeigt die Geschichte aus dem gleich darauf folgenden, zum Urchristenthume gehörigen Stadio mehreres ganz genau an. Es werden förmliche Inquisitionen über das Thun und Treiben der Christen angestellt *). Domitian läßt gegen angebliche Verwandte Christi Untersuchungen anstellen. Simeon, Bischof zu Jerusalem, erduldet unter Trajan den Martyrertod; Ignatius, Bischof zu Antiochien, gleichfalls unter dessen Regierung. Er wird gefangen nach Rom geführt, muß daselbst zur grausamen Belustigung für das Volk im Amphitheater mit wilden Thieren kämpfen und findet so einen schmählichen Tod. Eben so stirbt Polykarp unter vielen Martern.

Die christlichen Religionslehrer hatten, wie dies sehr erklärlich ist, bei dem Sturme politischer Bewegungen am ersten für sich zu fürchten und die ersten Angriffe zu bestehen. Ihre Lage war *doppelt schwierig*, weil sie neben der Sorge für ihre Gemeinden auf ihre eigene Sicherheit zu denken hatten. Durch diese Stellung

*) Anhang IV.

bekamen die Beſtrebungen, Sorgen, Bemühungen der Apoſtel, ihrer Gehülfen und überhaupt der Lehrer eine ganz eigenthümliche Wendung.

Zum Theil können wir mit Sicherheit vorausſetzen, wie weiſe, einſichtsvolle, für Gottes und Jeſu Angelegenheiten begeiſterte Männer zu thun ſich getrieben fühlen mochten; zum Theil leiten uns darauf geſchichtliche Notizen hin. Die Religionslehrer mußten gegen Angriffe die neue Lehre und ihr Amt vertheidigen. Es war unvermeidlich, daß man ſie in Folge erhobener Anſchuldigungen zur Verantwortung zog. Gleich anfangs werden die Apoſtel genöthiget, vor dem Synedrio A. Geſch. 4. ſich zu vertheidigen. Paulus hält vor Feſtus und Agrippa eine Schutzrede für das Chriſtenthum und Apoſtelamt A. Geſch. 25. und 26. Juſtinus, Ariſtides und Quadratus überreichen den Machthabern Schutzſchriften für die Chriſten.

Die Religionslehrer hatten die größte Achtſamkeit auf ihr ganzes Verhalten zu beobachten. Hätten ſie ſich etwas zu Schulden kommen laſſen, ſo würde die Sache ſelbſt dadurch gelitten haben. Vornehmlich war es erforderlich, daß ſie ſich von allen Staatsangelegenheiten fern hielten. Dieſe ihre Achtſamkeit mußte eben ſo auf eine ſorgſame Verbreitung der neuen Lehre und auf das Wohl der neugepflanzten Gemeinden gerichtet ſein. Dieſe letzte Achtſamkeit erſtreckte ſich namentlich auf folgende Punkte. Erſtens darauf, daß die Reinheit des Herzens ihrer Glaubensgenoſſen unbefleckt blieb; zweitens darauf, daß dieſelben ſich nicht in bürgerliche Angelegenheiten miſchten, und drittens darauf, daß die neuen Gemeinden und ihre Glieder unter den Verfolgungen und Drangſalen nicht entmuthigt wurden, ſondern ſtandhaft im Glauben verharrten. Schon früh machte man traurige Erfahrungen an Vielen, welche vom Chriſtenthume abfielen, z. E. an Hymenäus, Alexander, Phygellus, Hermogenes und Demas.

Sollte die Ermuthigung und Kräftigung der neuen Chriſten

gelingen, ſo kam es darauf an, daß ſie kräftige und wirkſame Motive dazu wählten. Die Motive dazu fanden ſie in der Lehre und in dem Leben Jeſu überhaupt; insbeſondere aber mußten drei Lehren dazu vornehmlich wirkſam ſein. Die Lehre von einer alles leitenden Vorſehung Gottes. Mit dieſer Lehre, nach welcher die Leiden zur Veredlung des Menſchen dienen, wußte Paulus ſich und ſeine Chriſten wunderſam zu erheben. Ferner die Lehre von der Wiederkunft Jeſu Chriſti. Die Idee von einer παρουσια τ. χ. war zum Theil von den Apoſteln zu ſinnlich aufgefaßt. Aber gerade läßt ſich pſychologiſch nachweiſen, wie ſie ſo mächtig auf die Gemüther wirkte. Man hoffte, daß Jeſus Chriſtus zur Zerſtörung der Macht ſeiner Feinde und zur Verbreitung des neuen Reiches wiederkommen werde. Bei dem Verhöre, welches Domitian nach Euſebius mit den Chriſten vornehmen läßt*), tritt gerade die Kraft dieſer Lehre mächtig hervor. Endlich war die Lehre von der Unſterblichkeit zu dieſem Zwecke beſonders wirkſam. Viele waren vor der Wiedererſcheinung Jeſu Chriſti entſchlafen; ſie mußten für ihre Entbehrungen Entſchädigung finden. So entſtand die mehr ſinnliche Erwartung der Fortdauer. Aber wirkſam blieb die Lehre von der Unſterblichkeit ſelbſt dann noch, als ſie ſich reinigte. Dies blickt hindurch nach der Erzählung des Hegeſipp bei Euſebius von dem Verhöre, welches Domitian anſtellen ließ. Was konnte auch mächtiger die verfolgten und gequälten Chriſten erheben, als der Glaube, daß der Geiſt nach der Zerſtörung des Leibes bei Gott und dem Heilande in Wonne fortleben werde? Die Apoſtel erinnern ſtets an das Muſter der Geduld, Ausdauer, Unerſchütterlichkeit, welches Jeſus im Leben gegeben. Bei den apoſtoliſchen Vätern finden wir ähnliche Ermuthigungen.

Eine ſchwere Aufgabe für die chriſtlichen Lehrer der damaligen Zeit war es, die Gemeinden in und unter ſich einig zu erhalten. Wie leicht die Gemeinden in Spaltung gerathen konnten, läßt ſich

*) Anhang IV.

aus der Verfaſſung abnehmen. Einen Beleg dazu, daß es geſchah, geben die frühzeitigen Spaltungen der Gemeinde in Korinth. Aber ſelbſt die Drangſale wurden ein Mittel, die Gemeinden in ſich und unter einander zu befeſtigen. Die frühzeitig ausgebrochene Hungersnoth in Paläſtina wurde Veranlaſſung, für die bedrängten Gemeinden Collecten zuſammenzubringen und ſo näher mit einander bekannt zu werden. In das Ende des erſten Jahrhunderts fallen ſchon die Conföderationen, welche einzelne Gemeinden mit einander ſchloſſen, und es läßt ſich nicht bezweifeln, daß die Noth am meiſten dazu beigetragen hat.

Die Apoſtel und erſten Lehrer hatten im Urchriſtenthume unter den von der herrſchenden Staatsgewalt veranlaßten oder geduldeten Verfolgungen allerdings einen ſehr ſchweren Stand; dabei aber iſt es gewiß, wie es die Kirchengeſchichte genau nachweiſet, daß die Verbreitung des Chriſtenthums gerade dadurch einen ſicherern Fortgang erhielt.

Vierter Abſchnitt.

Von der Berufung zum Predigtamte im Urchriſtenthume.

Καθως δεδοκιμασμεθα ὑπο του θεου πιστευθηναι το εὐαγγελιον, οὑτω λαλουμεν, οὐχ ὡς ἀνθρωποις ἀρεσκοντες, ἀλλα τῳ θεῳ, τῳ δοκιμαζοντι τας καρδιας ἡμων. 1 Theſſ. 2, 4.

Über die Berufung zum chriſtlichen Predigtamte ſind zu aller Zeit wichtige Fragen aufgeworfen. Deßhalb wendet der forſchende Theolog, um ſie gründlich zu beantworten, den Blick auf das Urchriſtenthum zurück.

Erſtes Capitel.

Von wem geht die Berufung zum Predigtamte im Urchriſtenthume aus?

Die Berufung zum Predigtamte gehet von Gott aus. Dies iſt die Anſicht im Urchriſtenthume, welche mit der Anſicht von der Einführung des Chriſtenthums in die Welt auf's genaueſte zuſammenhängt. Gott iſt es, welcher die Einführung des Chriſtenthums in die Welt ſelbſt veranſtaltet, leitet, Mittel und Wege dazu trifft und verordnet. Eine weſentliche Anſtalt zur Einführung des Chriſtenthums in die Welt iſt das Apoſtel- und Predigtamt. Hiebei leitet und ordnet Gott alles.

Dieſe Grundanſicht erhält mehrere Modificationen; ſie tritt hier leiſer, dort ſtärker, hier nur verdeckt, dort beſtimmt hervor; ſie erhält hier ſich rein, dort eine fremdartige Beimiſchung. Wie dem auch ſei, ſo bleibt es doch Grundanſicht, daß die Berufung der Mitglieder des Predigtamtes von Gott ausgehe. Dies geſchiehet auf eine unmittelbare und mittelbare Weiſe.

1. Die Berufung zum Predigtamte geht auf eine unmittelbare Weiſe von Gott aus.

In den letzten heiligen Lebensmomenten Joh. 17. ſagt Jeſus von ſeinen Jüngern, daß ſie ihm von Gott gegeben ſeien. Daſſelbe drückt er in ſeinem Gebete wegen des glücklichen Erfolgs des erſten Lehrverſuchs der Jünger aus. I. Korth. 12, 28. wird Gott geradezu als derjenige genannt, welcher in der chriſtlichen Kirche Apoſtel und Lehrer angeſetzt habe. Daß die Berufung der Apoſtel unmittelbar von Gott entweder ausgehe oder doch abhänge, dies ſpricht ſich in mehreren Stellen des N. T. und den Schriften der apoſtoliſchen Väter aus. Da, wo ſie Jeſu und dem heiligen Geiſte zugeſchrieben wird, leuchtet doch der unmittelbare Wille Gottes hindurch. Petrus nennt ſich einen Apoſtel Jeſu Chriſti κατα προγνωσιν θεου πατρος I. 1, 2. Bei Paulus, welcher ſich auf die Rechtmäßigkeit ſeines Apoſtelamtes beruft, tritt dieſe Grundidee oft und bei aller Mannigfaltigkeit doch beſtimmt hervor. Wenn er ſich einen Apoſtel Jeſu Chriſti nennt, ſo ſcheint er recht gefliſſentlich die Ernennung von Seiten Gottes durch das δια θεληματος θεου hervorheben zu wollen, I. Korth. 1, 1. II. 1, 1. Epheſ. 1, 1. Col. 1, 1. II. Tim. 1, 1. Im Briefe an die Galater 1, 1. ſagt er, daß er nicht von menſchlichem Anſehn oder durch menſchliche Wahl zum Apoſtel erkoren ſei, ſondern durch Jeſum Chriſtum, wobei er jedoch mit beſonderm Nachdrucke hinzuſetzt: και δια θεου πατρος του εγειραντος αὐτον εκ νεκρων. Dem Timotheus ſtellt er ſich dar als einen Apoſtel Jeſu κατ' ἐπιταγην θεου I. Tim. 1, 1. und dem Titus 1, 1. als einen

δουλος θεου, ἀποστολος δε Ιησου χριστου. I. Theſſ. 2, 4. führt er ſein Apoſtelamt auf Gott gleichfalls zurück.

Clemens Rom. I. 42. ſagt, daß Chriſtus von Gott, die Apoſtel aber von Chriſto geſandt ſeien, beides aber rechtmäßig nach dem Rathſchluſſe Gottes (ἀμφοτερα εὐτακτως ἐκ θεληματος θεου). Im folgenden Capitel iſt das Geſchäft der Berufung, ſelbſt wenn es von Menſchen ausgeübt wird, als von Gott abhängig dargeſtellt (παρα θεῳ ἐργον). Ignatius Philad. 1. macht die Wahl eines Biſchofs nicht von Menſchengewalt, ſondern von der Liebe Gottes (ἀγαπῃ θεου πατρος) und Jeſu abhängig. Polykarp 5. macht alle Lehrer zu Dienern Gottes, nach Chriſti Vorſchrift und Vorbilde. Ignatius Eph. 5, 1. wird Gott geprieſen, daß er ihnen einen vorzüglichen Biſchof, den Oneſimus gegeben; C. 2. wird Burrhus ein Lehrer ganz nach Gottes Willen (κατα θεον διακονος) genannt; Magn. 2. der Gehorſam gegen Biſchöfe und Presbyteren als Gehorſam gegen Gott nach Chriſti Willen dargeſtellt.

Dieſe Anſicht erhielt ſich in der chriſtlichen Kirche. Chryſoſtomus nennt die Apoſtel in dieſem Sinne Fürſten, welche von Gott unmittelbar erwählt ſind.

2. Die Berufung zum chriſtlichen Predigtamte geht auf eine mittelbare Weiſe von Gott aus.

a. durch Jeſum Chriſtum.

Jeſus beruft die erſten Verkündiger ſeiner Lehre; ſelbſt die Wahl Pauli zum Predigtamte wird durch den verklärten Erlöſer vollzogen. Petrus, Jacobus, Paulus nennen ſich nach den oben angeführten Stellen Apoſtel Jeſu. Nach Ignatius, Clemens, Polykarp wird die Wahl der Apoſtel und Lehrer Jeſu zugeſchrieben. Epheſ. 4, 11. wird von ihm geſagt, was oben Gotte zugeſchrieben iſt, daß er Apoſtel und Lehrer eingeſetzt habe. Ignatius Trall. 10. werden die Diakonen διακονοι χριστου genannt.

Dabei bleibt es Grundanſicht, daß Jeſus im Namen Gottes, deſſen Geſandter er iſt, dieſes thue. Im Einzelnen ſpricht ſich jene Grundanſicht noch deutlicher aus. Bei der Wahl der 12 und 70 Jünger weiſet Jeſus auf Gott, als den Herrn ſeiner ganzen großen Angelegenheit und den Gebieter über dieſes ihnen ertheilte Amt, hin Matth. 9, 37. und 38. Luc. 10, 2. Das διὰ θελήματος θεοῦ, deſſen die Apoſtel ſich bedienen, wenn ſie ſich Apoſtel oder Diener Jeſu Chriſti nennen, weiſet ſtets deutlich auf die Einwirkung Gottes bei der durch Jeſum geſchehenen Wahl hin.

b. durch den heiligen Geiſt.

Der heilige Geiſt beruft zum Predigtamte im Urchriſtenthume. Der heilige Geiſt erwählt Paulus und Barnabas zu Heidenapoſteln und ſendet ſie zu ihrem hohen Berufe aus A. Geſch. 13, 2. und 4. Zu den epheſiſchen Älteſten, welche von Paulus nach Milet berufen werden, ſagt er gleichfalls, daß ſie durch den heiligen Geiſt zu Biſchöfen in die Gemeinde (Heerde) geſetzt ſeien, A. Geſch. 20, 28. Hierher zieht man die Worte δοκιμασαντες τῳ πνευματι beim Clemens Rom. I. 42., welche auf die Apoſtel, die herumzogen, Lehrer prüften und anſtellten, angewendet werden. Der Ausdruck bleibt zwar dunkel.

Der heilige Geiſt, wo er wirkt, verkündet und übt den Willen Gottes. Die durch ihn vollzogene Berufung iſt demnach nur eine unmittelbare göttliche Berufung.

c. durch die Apoſtel und apoſtoliſchen Lehrer.

In dem Befehle Jeſu an die Apoſtel, überall die Lehre zu verkündigen, lag der Auftrag mit eingeſchloſſen, Gehülfen zur Verbreitung und Begründung des neuen Reiches zu erwählen, da, je weiter ſich das neue Reich verbreitete, eine deſto größere Zahl von Lehrern erforderlich war.

Die Apoſtel wählen demgemäß zu dieſem Geſchäfte Männer, beſtätigen diejenigen, welche auf den Wunſch einer Gemeinde in

Vorſchlag II. Korth. 8, 19. kommen und ertheilen ſelbſt ihren Schülern das Recht, Lehrer zu wählen und zu beſtätigen. Paulus befiehlt dem Titus, in Kreta Presbyteren anzuordnen, wie er ihn dazu angewieſen, Tit. 1, 5., Timotheus erhält Befehl dazu I. Tim. 3.; Paulus und Barnabas verordnen den Gemeinden Vorſteher A. Geſch. 14, 23.; Paulus erwählt Timotheus und Titus. Und daß dies häufiger geſchah, als es ausdrücklich angegeben, läßt ſich denken. Die Apoſtel und apoſtoliſchen Lehrer wählen geradezu Lehrer und Vorſteher der Gemeinden; aber dieſe Wahl iſt nach der Grundidee des Chriſtenthums von Gottes Willen und göttlicher Leitung abhängig. Die Apoſtel erhalten unmittelbare göttliche Aufſchlüſſe; ſie ſind Erleuchtete, wenngleich auf eine andere Weiſe als Jeſus erleuchtet; ſind beſonders nach dem Pfingſtfeſte Menſchen, über denen der Geiſt Gottes auf eine außerordentliche Weiſe waltet; und die apoſtoliſchen Lehrer erfreuen ſich eines Segens, welcher auf ſie von den Apoſteln überſtrömt. Col. 4, 17. erhält Archippus ſein chriſtliches Amt (διακονια) ἐν κυριῳ. Clemens Rom. ſagt in der zuletzt angeführten Stelle, daß die Apoſtel predigend durch Städte und Länder gezogen und die zu Dienern beſtellt hätten, welche dazu nach höheren Winken würdig erſchienen. Nach Euſebius *) wählen die Apoſtel nach dem Tode des Jacobus Simeon, Kleophas Sohn, zum Biſchofe von Jeruſalem; Petrus**) erwählt zu Biſchöfen von Antiochien Evodius und Ignatius; die Apoſtel nach Irenäus***) Polykarp zum Biſchofe von Smyrna. Nach kirchlichen Nachrichten und Vermuthungen war Papias, Biſchof von Hierapolis, von Johannes geweihet; von dieſem vielleicht auch Quadratus angeſtellt. Paulus weihete Timotheus zum Biſchofe von Epheſus, Titus als ſolchen von Kreta; Paulus und mehrere Apoſtel Dionyſius, den Areopagiten,

*) Hist. eccles. L. III. C. 1.

**) Daſelbſt L. III. C. 22.

***) Contra Haer. L. III. 3. C. 3.

zum Biſchofe von Athen. Wahlen anderer geſellſchaftlicher Perſonen finden wir in der A. Geſch. angegeben, z. E. der Diakonen C. 6., der Presbyteren C. 14, 23.

d. durch die Gemeinden.

Die Gemeinden nahmen ſchon in den Zeiten des Urchriſtenthums an den Wahlen der Religionslehrer und Vorſteher der Geſellſchaft Theil. Vieles zwar iſt aus Nachrichten, welche in das 2te, 3te, 4te Jahrhundert gehören, fälſchlich dem Urchriſtenthume zugeſchrieben worden. Ich halte mich jedoch nur an die wenigen ſichern Data, welche jene Behauptung begründen. Bei der Wahl eines neuen Apoſtels an die Stelle des Judas Iſch. wird die verſammelte Menge zu Jeruſalem in das Wahlgeſchäft hineingezogen A. Geſch. 1, 15. Die Gemeinde daſelbſt wählt ſieben Diakonen oder Armenpfleger und führt ſie den Apoſteln zur Weihe vor, A. Geſch. 6, 1—6. Die Gemeinden geben ihre Zuſtimmung zu der Beigeſellung von Apoſtelgehülfen, II. Korth. 8, 19. Clemens Rom. I. 44. lehrt, daß man diejenigen, welche von den Apoſteln oder andern trefflichen Männern mit Zuſtimmung der Kirche (*συνευδοκησασης της ἐκκλησιας πασης*) erwählt worden wären, mit Unrecht von ihrem Amte verſtieße. Ignatius Philad. 10. ſchreibt der Kirche das Recht zu, einen Diakon zu wählen *). Dieſe Theilnahme der Gemeinden an den Wahlen der kirchlichen Perſonen widerſtrebt keineswegs der Grundanſicht, daß Gott die leitende Macht bei den Wahlen oder der Berufung zum chriſtlichen Predigtamte ſei. Im Gegentheile wird jene Anſicht dadurch beſtätigt, daß die chriſtliche Kirche unter Gottes Obhut, Fürſorge und Leitung ſteht. Mittelbar iſt alſo die Berufung durch die Kirche eine göttliche. Clemens Rom. I. 42. macht die Lehrer zu Dienern Gottes und hebt gefliſſentlich hervor: *και οὐκ ἀνθρωπων*. Eben ſo will er,

*) *πρεπον ἐστιν ὑμιν, ὡς ἐκκλησια θεου, χειροτονησαι διακονον εἰς το πρεσβευσαι ἐκει θεου πρεσβειαν.*

wenn er in der vorhin angeführten Stelle von der activen Wahlfähigkeit der gesammten Kirche spricht, ohne Zweifel an die erleuchtete Gemeinde erinnern; eben so Ignatius, wenn er die Gemeinde die Kirche Gottes nennt.

Durch Jesum, den heiligen Geist, die Apostel, apostolischen Lehrer, selbst durch die gesammte Gemeinde beruft Gott mittelbar im Urchristenthume zum Predigtamte.

Fünf Zusätze.

Über einige besondere Fälle der Berufung zum Predigtamte im Urchristenthume.

№ 1. Über die Berufung Pauli zum Apostelamte.

Nach den Erzählungen des N. T. ist die Berufung Pauli zum Apostelamte ein Wunder. Die Art, wie der Vorfall erzählt wird, die Anführung der Begebenheit von Paulus selbst, die Behauptung, daß er unmittelbar vom Herrn zum Apostelamte berufen sei, dies alles weiset auf die Wundersansicht hin. Hierbei liegt jene Ansicht, daß die Berufung von Gott ausgehe, gleichfalls zum Grunde; denn sie wird ja auf Gott, die oberste Ursache aller Wunder, zurückgeführt.

№ 2. Über die Berufung der Erstlinge unter den Gläubigen zum christlichen Predigtamte.

Man meint mitunter, die Apostel hätten diejenigen, welche sie zuerst für das Christenthum gewannen, zu Lehrern bestellt, und bezieht dies sogar auf die Erstlinge der gläubigen Heiden; welche Ansicht man dadurch unterstützte, daß die Apostel der Sitte des A. B., nach welcher der Erstgeborne besonders Gotte geweihet war, treu geblieben seien. Die Ansicht aber ruhet auf schwachen Stützen. Es findet sich nur eine einzige Stelle dafür in Clemens Rom. I. 42., in welcher gesagt wird, daß die Apostel auf ihren Bekehrungs-

wählen die ersten Gläubigen (χειροτονησαντες) zu Lehrern, Bischöfen und Diakonen der Gemeinden ernannt hätten. Allein es läßt sich von den Aposteln als denkenden und prüfenden Männern erwarten, daß sie bei der Erwählung auf Gaben und Fähigkeiten Rücksicht nahmen. Dies deutet das freilich viel erklärbare πνευματι δοκιμασαντες des Clemens Rom. an. Allerdings ist es natürlich, daß sie diejenigen bei ihrer Wahlen berücksichtigten, welche sie zuerst für das Christenthum gewannen, da dieselben in der Regel den größten Enthusiasmus für die Wahrheit haben mochten.

§ 3. Über die Berufung durch das Loos.

Nach A. Gesch. 1, 23—26. wird Matthias durch das Loos zum Apostel an die Stelle des Judas Iscarioth erwählt. Man hat sich Mühe gegeben (Mosheim), die Stelle so zu erklären, daß vom Loosen gar nicht die Rede ist, sondern vom Erwählen durch die Mehrheit der Stimmen. Bei Lesung der Stelle wird der Unbefangene das Gezwungene jenes Versuchs fühlen und sich sagen, daß wirklich die Erwählung des neuen Apostels durch das Loos gemeint sei. Für die Sache selbst spreche die Sitte des Alterthums. Heiden und Juden *) entschieden durch das Loos bei wichtigen Unternehmungen. Die Wichtigkeit des Loosses bei wichtigen Rechtsfällen erhellt durch das Urim und Thummim. Bei Wahlen zu Ämtern befragte man gleichfalls das Loos. Saul wird durch's Loos zum Könige bestimmt I. Samuel. 10, 20. u. 21., und eben so werden aus den Geschlechtern Eleasars und Ithamars Mitglieder zu heiligen Ämtern nach dem Looſe erkoren, I. Chron. 25, 8.

Im Urchristenthume ist der angeführte Fall der einzige, wo man durch das Loos zum Predigtamte berufst. In der That behält es etwas Befremdendes, daß die Apostel, die ja nachmals unmittelbar zum Predigtamte beriefen, zu diesem Mittel schritten. Die Schwierigkeit hat man mit Chrysostomus so aufzulösen gesucht,

*) Josua 7. Mathe 7, 175 folg.

daß die Apoſtel deßhalb dies Mittel gewählt hätten, weil damals der heilige Geiſt über ſie noch nicht ausgegoſſen geweſen ſei. Am natürlichſten iſt es, anzunehmen, daß die Apoſtel in der Wahl eines neuen Apoſtels befangen ſein mußten, in einer Zeit, wo ſie von allen Seiten in Unruhe und Trauer verſetzt waren. Sie ſahen zwei Männer vor ſich, welche beide des Amtes würdig erſchienen; wie ſie ſelbſt, war die verſammelte Gemeinde in Verlegenheit. In dieſer beunruhigenden Lage wählen die Apoſtel ein Mittel, welches man in jenen Zeiten bei ähnlichen Vorfällen anwandte, nämlich das Loos. Aber hiebei tritt doch die allgemeine religiöſe Anſicht hervor, daß Gott dadurch die Sache entſcheide. Die Entſcheidung durch's Loos iſt ihnen ein Gottesgericht. Sie flehen Gott, den Herzenskündiger, an, auf dieſe Weiſe zu entſcheiden, welcher zum Amte erkoren werden ſolle. A. Geſch. 1, 24.

§ 4. Über die Selbſtberufung zum chriſtlichen Predigtamte.

Es findet ſich keine Stelle, daß angeſehene Religionslehrer zum chriſtlichen Predigtamte ſich ſelbſt berufen haben. Wenn von der Familie Stephanus I. Korth. 16, 15. geſagt iſt: εἰς διακονιαν τοις ἁγιοις ἐταξαν ἑαυτους, ſo haben wir hiebei nur an die thätigen Hülfsleiſtungen, die ſie den neuen Chriſten erwieſen, zu denken und nicht an das eigentliche Lehramt. Mit Vorwiſſen und Genehmigung des Apoſtels Paulus hatte ſich dieſe Familie ſicherlich den Kirchenämtern geweihet. Ignatius Philad. 1. verwirft die Selbſtberufung ausdrücklich. Allerdings findet man Spuren, daß Einzelne unberufener Weiſe ſich zum Predigtamte aufwerfen. Gegen ſolche aber treten die Apoſtel und apoſtoliſchen Lehrer mit Energie auf. Petrus, Johannes, Paulus und Ignatius reden mit Muth dagegen; ſie ſind von der religiöſen Anſicht erfüllt, daß die Berufung von Gott ausgehe, Röm. 10, 15.

№ 5. Über die Bewerbung zum chriſtlichen Predigtamte.

Es iſt kein Fall ausdrücklich angegeben, daß man ſich um das Predigtamt förmlich ſchon beworben habe, man müßte denn hierher rechnen, daß ſich Dieſer und Jener bei Jeſu zum Nachfolger meldete. Auffallen freilich könnte es nicht, wenn es geſchehen wäre von ſolchen, welche, von einem innern Drange getrieben, dem großen Geſchäfte ſich zu widmen begehrten. Vielleicht iſt hie und da Einer, von deſſen Berufung nichts gemeldet worden, voll Begeiſterung für das Chriſtenthum als Lehrer aufgetreten und nochmals als ſolcher beſtätigt worden. In dieſem gedachten Falle würde die Bewerbung eines ſolchen Mannes als Wink Gottes betrachtet und zu der Berufung durch Gott ſelbſt zu rechnen ſein.

Es finden ſich Beiſpiele, in denen Bemerkungen von eigener Art anzunehmen ſind. So wird von ſolchen geredet, die um niedrigen Gewinnes willen zu Lehrern ſich aufwarfen. Man glaubt, daß Diotrephes III. Joh. 9. und 10. das Lehramt ſich angemaßt hätte, und ſieht eine Spur davon in dem φιλοπρωτευων. Das Benehmen Johannis in dieſer Stelle wäre aber dann geradezu ein Beweis, daß die Apoſtel eine ſolche arrogante Bewerbung für unerlaubt gehalten hätten.

Zweites Capitel.

An wen ergehet der Ruf zum Predigtamte im Urchriſtenthume?

Das Predigtamt im Urchriſtenthume ſchließt nicht blos diejenigen in ſich ein, welche als eigentliche Apoſtel und Verkündiger auftraten, ſondern auch diejenigen, welche das Sittliche bei den neuen Societäten beförderten, die Armenpflege beſorgten u. ſ. w.

Die Frage: an wen ergehet der Ruf in jener Zeit? kommt zunächſt zur Beantwortung. Hiebei ſehen wir auf die Erforderniſſe zurück, welche Abſchnitt II. hervorgehoben worden ſind. Jeſus, die Apoſtel und die apoſtoliſchen Lehrer wollten kräftige ausdauernde

Werkzeuge in dem neuen Reiche haben. Sie verſchmäheten alle Perſonen, welche durch äußere Anreizungen getrieben, ſich dem Gottesreiche darboten. Jeſus prüfte einen vielleicht guten, aber am Irdiſchen hängenden Jüngling, machte eine Probe mit ſeinem von ihm ſelbſt geprieſenen Enthuſiasmus und ließ ihn, als er ſie nicht beſtand, umkehren. Paulus bemühete ſich nicht, Hymenäus, Alexander, Phygellus, Hermogenes und Demas zum zweiten Male zu gewinnen.

Es mußten Gläubige zum Predigtamte erkoren werden, d. h. ſolche, welche, von der Hoheit des Chriſtenthums erfüllt, dieſem auf Leben und Tod ihre Kräfte zu weihen entſchloſſen waren. Der Ruf erging

1. an fähige Gläubige aus Juden und Heiden.

Jeſus wandte ſich zuerſt an die Juden, berief aus ihnen allein die erſten Lehrer. Darin erkennen und verehren wir die hohe Weisheit deſſelben. — Die Jünger ließen die Anſicht von der irdiſchen *βασιλεια*, ſo lange Jeſus bei ihnen war, nicht fallen; wagten es anfangs ſelbſt nach ſeinem Tode noch nicht, an Andere, als an Juden ſich zu wenden. Die hohe Lehrweisheit Jeſu war in dieſer Hinſicht, wie oftmals, von den Apoſteln falſch verſtanden. Die Apoſtel glaubten anfangs, daß der Ruf zum Predigtamte nur an Juden ergehen ſollte. Als aber der höhere Geiſt ſie allmählig durch die Irrthümer hindurchführte, fühlten ſie, daß jede die Juden und Heiden trennende Scheidewand niedergeriſſen werden müſſe, und wandten ſich von nun an auch an die Gläubigen aus den Heiden. Man lernte verſtehen, was Jeſus über die Ausbreitung ſeiner Lehre nach Mittag und Mitternacht, nach Morgen und Abend, und darin, daß endlich eine Heerde und ein Hirte werden ſollte, gemeint hatte. Im Geſpräche mit der ſamaritiſchen Frau Joh. 4. lagen die Keime zu Ideen, welche nachmals ſo mächtig gewirkt haben. Durch den heiligen Geiſt ſelbſt werden Paulus und Barnabas auserkoren, den Heiden das Evangelium zu predigen. Die Stimme an dieſes

erste Paar Heidenapostel wird bald allverständlich. Timotheus stammte von einem heidnischen Vater ab. A. Gesch. 16, 1—3. desgleichen Titus war ein geborner Grieche, Gal. 2, 3.; vermuthlich auch Lucas, Andronicus, Junias, Lucius, Urban, Epaphroditus, Dionysius, der Areopagit. Schon frühzeitig wurden diese Männer Religionslehrer, und später aus dem Heidenthume, als sich der Universalismus des Christenthums deutlicher enthüllte, immer mehr gewonnen.

Der Ruf erging

2. an alle Gläubige ohne Unterschied des Standes.

Das Benehmen Jesu bei der Wahl seiner Jünger aus verschiedenen Ständen begründete diese Ansicht und wirkte wohlthätig nach. Allerdings nahm man auf die Beschäftigungen dessen Rücksicht, der zum Predigtamte erwählt werden sollte, und man verhinderte sicherlich seine Erwählung, so bald sein Gewerbe der Hoheit und Heiligkeit des Christenthums und des christlichen Predigtamtes zuwider war. I. Tim. 3, 8. und Tit. 1, 7. schloß man geradezu diejenigen vom Predigtamte aus, welche ein unehrliches Gewerbe treiben. Schon unter den ersten Verkündigern des Predigtamtes war ein großer Unterschied des Standes. Die Apostel trieben ganz gewöhnliche bürgerliche Gewerbe. Paulus und Aquilas waren Zeltemacher A. Gesch. 18, 3.; Lucas Arzt Col. 4. 14.; Manahen wahrscheinlich aus einer adeligen Familie; Dionysius, der Areopagit, Staatsmann A. Gesch. 17, 34.; Clemens Rom. aus einer angesehenen Familie*).

So mögen in der Folgezeit gleichfalls und noch mehr Religionslehrer aus den verschiedensten und namentlich höheren Ständen gewonnen sein, sobald sie Glauben und Fähigkeiten zu diesem Berufe hatten.

Dieser Ruf erging

*) Siehe oben Abschnitt II. p. 45.

3. an Männer und Frauen.

Daß der Ruf zum eigentlichen Lehramte nur an Männer von Einſicht und Glauben ergangen ſei, wird als entſchieden vorausgeſetzt. Aber ſelbſt Frauen voll Glaubens, Gaben und Enthuſiasmus waren von einer gewiſſen Mitwirkung bei der Ausbreitung des Chriſtenthums oder Hülfsleiſtungen in den Gemeinden nicht ausgeſchloſſen. Welche Mitwirkung den Frauen beſonders überwieſen worden, wird im ſechſten Abſchnitte näher angegeben. Hier mögen nur einige Data hindeuten, daß die zur Mitwirkung geeigneten Frauen überhaupt nicht ausgeſchloſſen wurden. Dafür ſprechen I. Tim. 5, 9. und Plinius *) an Trajan im Allgemeinen. Tertullian und Epiphanius beſtätigen es. So erzählt ferner Lucas A. Geſch. 21, 9., daß die Töchter des Diakonus Philippus geweiſſagt hätten. Paulus ſpricht Röm. 16, 1. und 3. von der Phöbe, einer dienenden Schweſter in der Gemeinde zu Kenchrea (διακονος της ἐκκλησιας); deßgleichen von der Priscilla, als einer Gehülfin; — V. 6. von der Maria, welche für ſeine Sache viel gearbeitet habe (ἡ τις πολλα ἐκοπιασεν εἰς ἡμας); V. 12. grüßt er Tryphena und Tryphoſa, welche zur Verbreitung der Sache Gottes mitgearbeitet haben (τας κοπιωσας ἐν κυριῳ); ebenſo die Perſis, welche in der Sache des Herrn mitgearbeitet (ἡ τις πολλα ἐκοπιασεν ἐν κυριῳ); Ignatius Smyrn. 13. redet von Jungfrauen, welche man Witwen zu nennen pflegte (λεγομεναι χηραι), womit ohne Zweifel auf die Dienerinnen hingewieſen wird.

Zugeſtanden, daß die Stelle I. Tim. 5. nicht ganz auf Dienſte, welche Frauen leiſteten, zu beziehen ſei, daß man vielmehr dabei auch an Verpflegung der Witwen zu denken habe, ſo bleibt doch nach meiner Anſicht gewiß, daß Witwen irgend welche Dienſte nach dieſer Stelle leiſten ſollten.

---

*) Anhang IV. 3.

Drittes Capitel.

Einige beſondere Anſichten, welche bei der Berufung zum Predigtamte im Urchriſtenthume hervortreten.

Es ſcheint bei der Berufung der Apoſtel und apoſtoliſchen Lehrer die größte Einfachheit geherrſcht zu haben. Und doch tritt dabei einiges hervor, welches auf eine allgemein herrſchende oder doch unwillkührlich vorherrſchende Anſicht zurückſchließen läßt. Wir wollen es bemerklich machen, wie es hervortritt.

1. Bei der Berufung der Apoſtel.

Jeſus bildet einen engern und einen weitern Jüngerkreis. Der engere Jüngerkreis von 12 Apoſteln war durchaus nöthig. Wenn dieſe Männer noch nicht alles rein auffaßten, ſo ſollten dennoch für ſie in Jeſu Reden und Handlungen die Keime ſein, aus denen einſt viel Herrliches und Großes hervorgehen mußte. Die kleine Zahl derſelben aber reichte zu Verbreitung des Evangelii durch mündliche Überlieferung bei weitem nicht aus. Jeſus bedurfte einer noch größeren Anzahl von Verkündigern ſeiner Lehre und wählte dazu die Siebenzig.

Die zum Apoſtelamte Berufenen erhalten einen beſtimmt vorgeſchriebenen kleinern oder größern Wirkungskreis, aber arbeiten alle nach einem Ziele hin. Die Zwölf wie die Siebenzig hatten ihren Wirkungskreis von Jeſu angewieſen erhalten. Die Zwölf, welche ſchon durch ihren bedeutungsvollen Namen ausgezeichnet wurden, Luc. 6, 13., hatten ohne Zweifel einen beſtimmtern Beruf als die Siebenzig. Was Marcus 3, 14. angiebt, das hatten ſie gewiß mit den Siebenzig gemein (ἀποστελλῃ αὐτους κηρυσσειν). Was Jeſus von der Ernte, zu welcher ſie ausgeſandt wurden, was er zu Petrus allein, Luc. 5, 2—10. und zu dieſem und deſſen Bruder nach Marc. 1, 17. Matth. 4, 19. ſagte: „Ich will euch zu Menſchenfiſchern machen“, wird ſich in dieſer Bedeutung von den Zwölf und Siebenzig zu-

gleich gebrauchen laſſen. Allein daß dieſe Zwölf einen ganz beſonderen Beruf noch vor den Siebenzig hatten, läßt ſich ohne Bedenken annehmen und durch einige Stellen vollends begründen. Nach Marc. 3, 14. hatte Jeſus den Befehl gegeben, daß die Zwölf ſtets um ihn blieben und ſeine Depoſitaire ſein ſollten. Wie denn Jeſus Joh. 15, 27. bemerkt, daß ſie ſtets bei ihm geweſen wären, damit ſie der Welt Zeugniß geben könnten. Den Wink, daß ſie ſtets bei Jeſu bleiben ſollten, mochten ſie anfangs nicht verſtanden haben; ſpäter aber faßten ſie ihn auf. Nach dem Scheiden Jeſu wählten die Apoſtel einen neuen zwölften Jünger an die Stelle des Judas J., wobei Petrus zur ausdrücklichen Bedingung macht, daß der in Vorſchlag zu Bringende Jeſum geſehen und gekannt haben müſſe, A. Geſch. 1, 21. und 22. Dadurch gerade, daß die 12 Apoſtel beſtändig bei Jeſu waren, unterſchied ſich ihr Beruf von dem der Siebenzig. Dem allgemeinen Zwecke des Berufes nach war kein Unterſchied zwiſchen beiden Claſſen der Jünger.

Die zum Apoſtelamte Berufenen hatten bald Proben ihrer Fähigkeiten abzulegen. Als Jeſus ſeine Jünger wählte, hatte er, nach der ihm beiwohnenden Gotteskraft, ſchon Kenntniß von ihnen. Wie aber die Apoſtel nach ihrer Intelligenz und ihrem Freiheitsvermögen den Beruf auffaſſen und ſich entwickeln würden, dies mußte der Erfolg ergeben. Jeſus läßt ſie daher einen Probeverſuch machen und prüft ſofort einen Jüngling, der ſich ſelbſt zum Jünger anbot. Bald nach dem erſten Verſuche ſah Jeſus ſeine Jünger um ſich verſammelt und freuete ſich des guten Erfolges ihrer Bemühungen. Einer der Zwölf beſtand anfangs die Probe ſcheinbar, aber nicht bis ans Ende.

Die zum Apoſtelamte Berufenen durften ungeachtet der ihnen zur Pflicht gemachten Reſignation dennoch auf die Beihülfe und Unterſtützung ihrer Schüler rechnen. Hierauf weiſen ausdrückliche Ausſprüche Jeſu und der Apoſtel hin. Luc. 10, 7. Gal. 6, 6, I. Tim. 5, 17. und 18.

I. Korth. 9, 14. I. Theſſ. 5, 12 und 13. Das I Theſſ. 2, 7. δυναμενοι ἐν βαρει εἰναι iſt mit I. Korth. 9, 5. zuſammenzuſtellen.

Drei Zuſätze.

№ 1. Über die Zahl des engern und weitern Jüngervereines.

Daß Jeſus die Zahl 12 und 70 nicht ohne Grund für den engern und weitern Jüngerverein feſtſetzte, dürfen wir annehmen, obgleich er ſich hier eben ſo wenig, als bei manchen andern Fällen, ausdrücklich erklärt hat. Aus der Erwählung eines neuen Jüngers an die Stelle des Judas J. nehmen wir ab, daß Jeſus an die Zahl 12 eine Bedeutung geknüpft hatte, was den Jüngern genugſam bekannt ſein und ihnen ſich eingeprägt haben mochte. Die Zahl der 12 Apoſtel wird mannigfach erklärt. Tertullian findet ihre Bedeutung in den 12 Brunnen in Elim, welche das dürre Erdreich bewäſſern, in den 12 Edelſteinen an Aarons Bruſtſchilde, in den 12 Steinen, welche Joſua aus dem Jordane leſen und in der Bundeslade aufbewahren ließ. Juſtin d. M. im Dialoge mit dem Trypho ſieht den Grund von der Zahl 12 in den 12 Schellen an dem Prieſtergewande des Aaron. Eben ſo deutet man die 12 Apoſtel auf die 12 Kundſchafter, welche das gelobte Land erkunden ſollten, und auf die 12 Thore der Stadt, welche Ezechiel im Geſichte ſah.

Wenn Jeſus gerade Zwölf für den engern Jüngerverein wählte, ſo lag dabei gewiß keine andere Urſache zum Grunde, als eine Anſpielung auf die 12 Stämme des israelitiſchen Volkes. Gebraucht er einmal die Vorſtellung von einem Volkserretter, in nächſter Beziehung auf dieſes Volk, von ſich, ſo mußte er auch die einzelnen Seiten dieſes religiöſen Gemäldes berückſichtigten. Daß er dieſes wollte, begründen einige Stellen Matth. 19, 28. Luc. 22, 30.

Bei den Siebenzig wird ebenfalls eine mannigfache Auslegung dieſer Zahl gegeben; unter andern ſollen ſie auf die 70 Palmbäume

hinweisen, welche um die 12 Brunnen zu Elim standen. In der Zahl 70 beabsichtigte Jesus wohl eine Hinweisung auf die 70 Mitglieder des Synedriums. Zwar finden wir für diese Behauptung eine ausdrückliche Hinweisung nicht. Ist aber die erste Hindeutung der Zahl 12 auf die 12 Stämme begründet, so ist die Hindeutung auf die 70 Mitglieder des Synedriums durch die Zahl 70 begründet oder doch wahrscheinlich. Wir sehen wenigstens keine Erklärung, die näher und natürlicher wäre. Es ist in dieser Erklärung nicht blos eine ängstliche Accommodation zu wähnen, sondern es liegt in ihr ein höherer Zweck. Die ganze Idee von einem Messias, welche Jesus auf sich anwandte, war eine Accommodation, welcher er eine höhere Bedeutung unterlegte. Wie im Allgemeinen, so gilt dies bei der Vergeistigung einzelner Volksvorstellungen. Jesus wollte mit der Zahl 12 und 70 andeuten, daß volksthümliche Verhältnisse, auf welche der Jude einen so hohen Werth legte, gleichfalls, aber auf eine bedeutungsvollere Weise, fortgesetzt würden.

Übrigens ist alles sehr kurz, was über die Apostel von den Evangelisten uns mitgetheilt wird; bei mehreren von den Zwölf weiter nichts als der Name. Über die Siebenzig wissen wir aus der evangelischen Geschichte weiter nichts als ihre Aussendung und den Erfolg davon. Selbst nicht einmal die Namen der Siebenzig sind uns bekannt geworden. Eusebius*) sagt, daß man ihre Namen nicht wisse. Einige führt er an, als Barnabas, Sosthenes,

*) Hist. eccles. L. I. C. 12. Selbst über die Zahl lauten die Nachrichten nicht ganz übereinstimmend. Die Constitutiones apostolicae haben 72; die Recognitionen, Tatian, Origenes und Andere bleiben bei der Zahl 70 stehen. Die Namen der Siebenzig werden von einigen Historikern angeführt, selbst in vollständigen Katalogen. Allein diese Nachrichten gehören doch mehr zu den Traditionen. In Hippolytus findet sich der vollständigste Katalog, woselbst meistens der Ort angegeben ist, an welchem hauptsächlich ihr Wirkungskreis gewesen. Die Namen folgen in alphabetischer Ordnung: Agabus, Amphias, Ananias, welcher den Apostel Paulus taufte, Andronikus, Apelles, Apollo, Aristarchus, Aristobolus, Artemas, Asynkritus, Barnabas (ὁ μετὰ Παύλου διακονησας), Barnabas, Cäsar,

Matthias und Jacobus. Daß die Siebenzig, wenngleich ſie als eine beſondere Geſellſchaft nicht fortbeſtanden, zur Verbreitung des Chriſtenthums beitrugen, läßt ſich nicht bezweifeln. Viele der Evangelien, welche in der erſten Zeit des Chriſtenthums verbreitet wurden, rühren wohl von ihnen her. Aber über die perſönlichen Verhältniſſe dieſer Männer läßt ſich nach den geſchichtlichen Daten nur wenig angeben.

№ 2. Über die paarweiſe Aufzählung und Ausſendung der 12 und 70 Jünger.

Matth. 10, 2—4. und Luc. 6, 14—16. werden die 12 Apoſtel paarweiſe aufgezählt. Nach Marc. 3, 16—19. werden die Zwölf und Luc. 10, 1. werden die Siebenzig paarweiſe (δυο και δυο Marc. und ἀνα δυο Luc.) ausgeſandt. Eben ſo hat man von dieſer paarweiſen Verbindung die paarweiſe Ausſendung der Heidenapoſtel abhängig gemacht, welche beide Apoſtel, Paulus und Barnabas, Theodoret das heilige Paar (το ζευγος το ἱερον) nennt.

Ein hiſtoriſcher Grund läßt ſich allerdings nachweiſen. Man meint, die Apoſtel ſeien gleich anfangs paarweiſe aufgezählt, weil ſie nachmals paarweiſe ſollten ausgeſandt werden. In dieſem Falle

---

Cajus, Carpus, Kephas, Clemens, Kleophas, Crescens, Demas, Epänetus, Epaphroditus, Craſtus, Evodus, Hermas, Hermes, Hermogenes, Hermogenes, Herodion, Jacobus, Jaſon, Jeſus Juſtus, Linus, Lucas, der Evangeliſt, Lucius, Marcus, Marcus, der Evangeliſt, Marcus, Matthias, der nachmalige Apoſtel, Narciſſus, Nikanor, Nikolaus, Olympius, Onesiphorus, Parmenas, Patrobulus, Philemon, Philemon, Philologus, Phlegon, Phygellus, Prochorus, Rubens, Quartus, Rhodion, Rufus, Silas, Silvanus, Soſipater, Soſthenes, Stachys, Stephanus, der Protomartyr, Tertius, Thaddäus, Timon, Trophimus, Tychicus, Tychicus, Urbanus, Zenas. Die Angabe der Orte, an welchen ſie Biſchöfe geweſen ſein ſollen, iſt aus dem Grunde weggelaſſen, weil die Wahrheit der Ausſagen bei den meiſten geſchichtlich ſich nicht nachweiſen läßt. Dieſe Kataloge gehören mehr in das Gebiet der Sage.

aber würde doch Marcus gerade, der ſie paarweiſe ausgehen läßt, die paarweiſe Aufzählung nicht ausgelaſſen haben. Die paarweiſe Aufzählung der Apoſtel hatte theils wohl etwas Zufälliges, theils bei einigen Paaren ihren Grund darin, daß ſie als Brüderpaare zuſammengefaßt wurden. Die paarweiſe Ausſendung war höchſt zweckmäßig und weiſe. Der Erlöſer wollte eine Probe, rückſichtlich der Tüchtigkeit der Apoſtel und der Empfänglichkeit des Volkes, machen. Zu dem Zwecke konnten ja zwei Apoſtel in Gemeinſchaft ſich unterſtützen, beobachten, genauere Nachricht ertheilen.

§ 3. Iſt durch die Folge in der Berufung ein Rang ertheilt?

Dieſe Frage iſt zu verneinen. Im Laufe der Zeit wurde der Einfluß einiger Apoſtel auf die übrigen bemerkbar. Jeſus ſelbſt machte einen Unterſchied. Der Unterſchied aber entſtand nach dem Maaße dynamiſcher Überlegenheit. Der Erſterwählte war Andreas, welchen die Väter deßhalb gewöhnlich den πρωτοκλητος, auch wohl den πρωτοπαγης της ἐκκλησιας στυλος nennen. Nach Joh. 1, 40. wurde er eher ſelbſt als Petrus berufen, welcher letztere doch ein Übergewicht erhielt.

Weder Jeſus, noch die Apoſtel wieſen darauf hin, daß die frühere Berufung dem früher Berufenen ein Vorrecht gebe.

2. Bei der Berufung der apoſtoliſchen Lehrer.

Die Idee, daß alles, was Anſtoß erregen kann, ein Grund gegen die Berufung eines Lehrers ſei, tritt frühzeitig klar hervor. Paulus machte in der dem Timotheus und Titus ertheilten Inſtruction diejenigen Motive, welche bei der Erwählung leiten ſollten, bemerklich. So jung durfte ein Lehrer nicht ſein, daß ſeine Jugend Anſtoß erregte. Wenigſtens ſehen wir aus einigen Stellen, daß man bei und nach der Berufung jugendlicher Lehrer dem Unglimpfe vorzubeugen ſuchte I. Tim. 4, 12. Ignatius Magn. 3.

Die apoſtoliſchen Lehrer haben ſchon gewiſſe Berechtigungen. Eben ſo, wie die Apoſtel ſelbſt, hatten die von den Apoſteln erwählten Jünger auf Unterhalt und Unterſtützung Anſprüche und zwar immer größere, je mehr ſie ſich ausſchließlich der Verbreitung des Chriſtenthums widmeten. Als die Bedrückungen von Seiten des Staates begannen, mußten die Lehrer am erſten Vermögen und Ruhe aufgeben; als das Chriſtenthum ſich weiter verbreitete, wurden dadurch die Apoſtelreiſen nöthiger; als in die neuen Gemeinden eine größere Miſchung der Stände kam, bedurfte man gelehrtere oder doch gebildetere Männer zum Lehramte, als früher. Durch dies alles erwuchſen dann größere Anſprüche von Seiten des Predigtamtes an die Gemeindeglieder.

3. Bei der Berufung der Perſonen des weiblichen Geſchlechts zum Predigtamte.

Das weibliche Geſchlecht bleibt vom eigentlichen Lehramte entfernt. Wenngleich eine gewiſſe Theilnahme der Frauen an der Verbreitung des Evangelii oder doch Mitwirkung am Gemeindeweſen zuläſſig ſein mochte, ſo iſt doch im Allgemeinen der Grundſatz ausgeſprochen, daß dieſelben zum eigentlichen Lehramte nicht berufen waren, I. Korth. 14, 34. I. Tim. 2, 12.

Alles, was Anſtoß erregen kann, iſt gegen die Erwählung eines Frauenzimmers. Was von der Berufung der Männer in dieſer Hinſicht galt, mußte ebenſo von der Berufung der Frauen gelten. Wenn Paulus nachdrücklich auf die äußere Ehrbarkeit, welche Frauen in ihrem ganzen Benehmen durch Kleidung und Kopftracht beobachten ſollen, dringet, ſo liegt klar am Tage, daß das vorzugsweiſe denen, welche anderen Vorbilder in allem Guten ſein ſollten, Tit. 2, 3. folg., galt.

Die zu erwählenden Witwen ſollen von reiferem Alter ſein. Nach I. Tim 5. ſollten die Witwen nicht unter 60 Jahre ſein. Dies iſt ausdrücklich nur wegen der Witwen

feſtgeſetzt, nicht wegen aller dienenden Frauenzimmer; wie ſich weiter unten Abſchnitt VI. zeigen wird. Auch mag dieſe Beſtimmung des Alters nicht conditio sine qua non geweſen ſein, ſondern man ließ dieſe Beſtimmung deßhalb vorherrſchen, weil die Lage und das vorgerückte Alter ſolcher Witwen zu den Geſchäften ſich am meiſten eigneten. Sollten die Frauen mit den Presbyteren parallelisirt werden, ſo mußte man dieſelben aus dem höheren Lebensalter wählen. Dabei mochte es vorherrſchende Sitte ſein, die dienenden Frauen anfangs aus dem Witwenſtande zu wählen*).

Die Witwen, welche erwählt wurden, ſollten nur einen Mann gehabt haben. Über die Auslegung dieſes Erforderniſſes iſt man nicht einig. Schon im Alterthume erklärte man es verſchieden: Es ſollten Witwen ſein, die nur ein Mal verheirathet geweſen (Epiphanius); Witwen, die zu gleicher Zeit nicht zwei Männer gehabt hätten, univirae (Tertullian); Witwen, welche von ihrem vorigen Manne nicht geſchieden worden (Theodoretus). Geſchichtlich läßt ſich eine dieſer Anſichten als die entſchieden richtige nicht rechtfertigen. Nach dem Geiſte des Chriſtenthums muß man die Anſicht feſthalten, daß Witwen erwählt werden ſollten, welche nur einen rechtmäßigen Mann gehabt hatten. Frauen oder Witwen, welche nach dem Tode ihres Mannes das Andenken an dieſen treu bewahrten, erſchienen doppelt ehrwürdig, indem ein ſolches Benehmen mit der Hoheit und Würde des weiblichen Weſens im Einklange ſteht.

Viertes Capitel.

Von der Weihe zum Predigtamte im Urchriſtenthume.

Wir finden nur ſpärliche Nachrichten über die feierlichen Handlungen, durch welche die Religionslehrer im Urchriſtenthume geweihet

*) Später bildete ſich ein Geſetz, das in verſchiedenen Diöceſen beobachtet wurde und vier Erforderniſſe der zu erwählenden Frauen angab. 1) Sie mußten wirklich Witwen ſein; 2) ſie mußten Kinder geboren haben; 3) nur ein Mal verheirathet geweſen; 4) 40 bis 60 Jahre alt ſein.

wurden. Aber diesen wenigen Spuren wollen wir nachgehen, um zu gewahren, daß und wie weit eine Weihe zu diesem Zwecke damals schon im Gange war.

1. Nachweisung, daß eine eigentliche Weihe vom Anfange an im Urchristenthume statt fand.

Nirgends wird erzählt, daß Jesus seine Jünger selbst getauft oder sie zum Apostelamte förmlich geweihet habe. Das Schweigen der Geschichte hierüber aber ist kein Grund gegen die Behauptung, daß Jesus seine Jünger zum Predigtamte selbst einweihete. Daran, daß die Jünger alle getauft wurden, dürfen wir nicht zweifeln. Jesus selbst läßt sich taufen; sollten nicht auch seine Jünger getauft worden sein? Jesus läßt gleich vom Anfange an die Taufe vollziehen, Joh. 4, 2. folg.; sollte vorher die Taufe, wahrscheinlich die Johannistaufe, nicht an den Jüngern vollzogen sein? Mehrere kamen schon als getaufte Johannisjünger zu ihm, Joh. 1, 37. folg. Johannes, Andreas, Philippus (Nathanael?), Petrus; sollte er die übrigen, falls sie von Johannes dem Täufer noch nicht getauft waren, ungetauft gelassen haben? Jesus erkennt die Taufe Johannis als einen Einweihungsact in sein Reich an, unterziehet sich ihr; sollten seine Jünger sich ihr entzogen haben? Das Schweigen hierüber darf nicht so sehr befremden, kann vielmehr aus andern Gründen erklärt werden. Es war vom Anfange an allgemeiner Grundsatz, daß jedes Mitglied des neuen Reiches sich taufen lassen müsse; es war ferner allgemein bekannt, daß die Jünger getauft worden waren. Wozu bedurfte es noch einer Erwähnung, daß die Apostel wirklich getauft seien? dies konnte nur geschehen, um Ort und Zeit zu bestimmen. Diese Behauptung als entschieden hingestellt, kann man sagen: Jesus habe seine Jünger nicht besonders zum Predigtamte eingeweihet, weil sie bereits getauft waren und die Taufe als Einweihungsact auch zum Apostelamte betrachtet wurde. Man darf aber doch vermuthen, daß Jesus die Jünger bei feierlicher Gelegenheit auf irgend eine Weise einsegnete. Es bleibt dies

zwar Vermuthung, da keine geſchichtlichen Zeugniſſe dafür reden, aber doch eine auf Gründe geſtützte Vermuthung. Erſtens. Dem Geiſte Jeſu und ſeiner Religion iſt eine ſolche religiöſe Handlung eben ſo angemeſſen als an ſich ſinn- und bedeutungsvoll. Jeſus ſelbſt betet oft in der Einſamkeit; bereitet ſich in der Zurückgezogenheit auf ſein Amt vor; es läßt ſich annehmen, daß Jeſus gleichfalls ein Moment benutzte, um den Jüngern durch irgend eine religiöſe Handlung ihr Amt ſo wichtig als irgend möglich zu machen. Sollte Jeſus in einem ſolchen Momente, vielleicht bei der Ausſendung, ſein Herz nicht eben ſo ergoſſen haben, wie er es einſt von Freude überwallen ließ, als die Jünger von ihrem erſten Lehrverſuche wiederkamen und von ihrer Wirkſamkeit erzählten? Luc. 10, 21. Zweitens. Das Schweigen über einen ſolchen Einweihungsact iſt eben ſo erklärlich, als das über die Taufe. Entweder es war die geſchehene Einweihung den Jüngern und neuen Anhängern bekannt und man ſagte deßhalb weiter nichts; oder es war jene Einweihung durch ein Gebet vollzogen, welches letztere den Jüngern als nichts Ungewöhnliches erſchien, da Jeſus bei wichtigen Vorgängen ſich und die Seinen durch Gebet zu ſtärken pflegte. Drittens. Paulus wird noch ganz beſonders zum Apoſtelamte eingeweihet, obgleich er von dem verklärten Erlöſer auf eine wunderbare Weiſe iſt berufen worden. Er nennt ſich ſelbſt einen vom Herrn unmittelbar Berufenen. Deßungeachtet wurde er getauft und zum Apoſtelamte eingeweihet. Zwar ſagt man, das Auflegen der Hände von Seiten des Ananias habe nur den Zweck gehabt, ihn wieder ſehend zu machen, wie A. Geſch. 9, 12. angemerkt wird. Das Ganze aber behält den deutlichſten Anſtrich von einer ſymboliſchen Handlung, welche die Einweihung Pauli zum Apoſtelamte bezielt. Während der Auflegung der Hände wird Paulus wieder ſehend und zugleich vom heiligen Geiſte erfüllt A. Geſch. 9, 17. und 18. Während Ananias C. 9, 17. und 18. die Hände auf ihn legt, weihet er ihn nach C. 22, 13—15. förmlich auf Gottes Befehl ein. Die C. 22, 16. nachfolgende Taufe iſt dann

gleichſam nur Beſiegelung der vorangehenden Einweihung. Die Taufe und Einweihung zum Amte waren ſo unzertrennlich mit einander verbunden, daß auf die Stellung der einen und andern Handlung nichts ankam. Aus der Einweihung Pauli zum Predigtamte dürfen wir den Rückſchluß machen, daß Jeſus gleichfalls ſeine Jünger zum Apoſtelamte eingeweihet habe. Viertens. Auf die herrſchende Sitte der Einweihung bald nach dem Scheiden Jeſu dürfen wir die Vermuthung gründen, daß dieſelbe, wenngleich nicht auf ausdrücklichen Befehl Jeſu, doch nach ſeinem Beiſpiele vorgenommen worden ſei.

Wir können aus dem Benehmen der Apoſtel und apoſtoliſchen Lehrer, aus den Ausſprüchen des N. T. und der nachfolgenden Schriftſteller abnehmen, daß die Einweihung zum Predigtamte herrſchender Gebrauch geweſen ſei, und dieſelbe als eine res facti betrachten.

Es findet ſich keine Stelle und kein Fall, daß je ein apoſtoliſcher Lehrer ohne Berufung und Weihe gelehret habe. Schon im N. T. kommen mehrere Stellen gegen unberufene Lehrer vor, deren Amt geradezu ungültig genannt wird. Spätere Schriftſteller *), welche bezeugen, daß eine förmliche Ordination und Berufung ſtatt gefunden, machen das Amt der Häretiker deßhalb verdächtig, weil dieſe ihr Amt aus wahrer Autorität abzuleiten nicht vermöchten. Die Behauptung freilich, daß eine förmliche Ordination ſtatt gefunden, würde dadurch nicht begründet werden, kämen nicht beſtimmte Ausſprüche hinzu, aus denen die Einweihung zum Predigtamte als eine förmliche Sitte erhellete. Matthias, ehe das Loos ihn zum neuen zwölften Apoſtel beſtimmt, wird der Gemeinde unter Gebet vorgeſtellt A. Geſch. 1, 24. Die 7 Armenpfleger zu Jeruſalem werden, nachdem ſie von der Gemeinde gewählt ſind, von den Apoſteln unter Gebet und Auflegung der Hände zu ihrem Amte eingeweihet, A. Geſch. 6, 6.; Paulus gleichfalls, wie bereits angeführt, unter Auflegung der Hände;

*) Tertullian de Praescript. C. 32 und 36.

Paulus und Barnabas unter Gebet, Auflegung der Hände und Faſten zu Heidenapoſteln A. Geſch. 13, 3.; die Presbyteren zu Ikonien, Lyſtra und Antiochien unter Gebet und Faſten A. Geſch. 14, 21–23. Timotheus hat durch Auflegung der Hände die Gabe zu lehren erhalten und ertheilt auch Andern durch Auflegung der Hände dieſe Gabe, I. Tim. 4, 14. 5, 22. Ignatius Magn. 3. erwähnt die Ordination als etwas Vorhandenes, denn die νεωτερικη ταξις geht ſicherlich auf die eigentliche Einweihung. Wenn er ferner Philad. 10. der Gemeinde zu Philadelphia aufgiebt, einen Diakon zu erwählen und nach Antiochien zu ſenden, um der zuletzt genannten Gemeinde wegen der unterdrückten Verfolgung Glück zu wünſchen; wenn er der Gemeinde zu Smyrna im Briefe an dieſe Gemeinde C. 11. befiehlt, ein Gleiches zu thun, ſo deutet das in den angeführten Stellen gebrauchte χειροτονειν, durch welches die Wahl vollzogen werden ſoll, ohne Zweifel eine ſymboliſche Handlung an.

Daß die Apoſtel die Biſchöfe der neuen Gemeinden, wie von Paulus dies ausdrücklich erwähnt wird, anſtellten, berichten die Kirchenväter als etwas ganz Beſtimmtes. Die dabei gebrauchten Ausdrücke weiſen ſtets auf eine ſymboliſche Handlung hin. Irenäus ſagt, daß die Apoſtel ſelbſt dem Linus die Macht gegeben, die Kirche zu regieren; daß Polykarp von den Apoſteln gleichfalls als Biſchof angeſtellt worden ſei. Simeon erhält nach Euſebius den Episkopat zu Jeruſalem. Theodoretus ſagt ausdrücklich, daß Ignatius die Weihe von der Hand Petri erhalten habe. In den gebrauchten Ausdrücken χειριζειν und ἐγχειριζειν wird auf eine ſymboliſche Handlung, am wahrſcheinlichſten auf die Auflegung der Hände, hingewieſen.

Daß bei vielen zum Predigtamte Erkornen über die Einweihung nichts geſagt wird, fällt allerdings auf. Allein war es überall bekannt, daß die Lehrer alle eingeweihet wurden, ſo iſt es leicht erklärlich, daß man bei der Mittheilung darüber nicht verweilte. Es geſchah ſolches nur, wenn man die rechtmäßige Folge der

Biſchöfe und Lehrer darthun wollte, und dann bedurften die Feierlichkeiten ſelbſt keiner weiteren Erwähnung. In den nahmhaften Stellen ſind die Ausdrücke nur zufällig.

Da in keiner Stelle die Einweihung als überflüſſig erklärt, dieſelbe ſtets als Sitte hervorgehoben, ſogar ausdrücklich befohlen wird, ſo müſſen wir ſie als einen vom Anfange an beſtandenen Gebrauch betrachten.

2. Von den bei der Weihe angewandten gottesdienſtlichen Handlungen.

Es kommen bei der Weihe zum Predigtamte drei verſchiedene Handlungen vor.

a. Gebet. A. Geſch. 6, 6. 1, 24. 13, 3. 14, 23. Bei der Einweihung Pauli iſt es ausdrücklich nicht angeführt, aus der ganzen Situation läßt ſich annehmen, daß es angewandt worden iſt, A. Geſch. 9, 17. 22, 14. folg.

b. Auflegung der Hände. Für dieſes Auflegen d. H. finden wir verſchiedene Ausdrücke α. ἐπιτιθέσθαι τας χειρας τινι oder ἐπι τινα A. Geſch. 6, 6. I. Tim. 5, 22. β. ἐπιθεσις των χειρων I. Tim. 4, 14. II. 1, 6. ſchon als eigentliche Handlung. γ. Ein dieſe ſolenne Handlung bezeichnendes Zeitwort: χειροτονειν A. Geſch. 14, 23. II. Korth. 8, 19. Ignatius Phil. 10. Smyrn. 11.

Die Sitte, den Erwählten die Hände aufzulegen, war ſo allgemein, daß ſpäter die Ausdrücke χειροτονειν, χειροτονια, χειροθεσια für die Erwählung ſelbſt gebraucht wurden.

c. Das Faſten. A. Geſch. 13, 1—3. werden Paulus und Barnabas durch Gebet, Auflegung der Hände und unter Faſten zum Apoſtelamte ausgewählt und geweihet. Es faſten die Weihenden und die zu Weihenden. Paulus und Barnabas faſten, während ſie an andern Orten Älteſte verordnen, A. Geſch. 14, 23.*).

*) Mancherlei Angaben des Ortes, wo, und der Zeit, wann man weihete, wie auch manche Feierlichkeiten, als Zeichen des Kreuzes, Salbung, Übergabe

3. Einige nähere Bestimmungen über die bei der Weihe vorkommenden Gebräuche.

a. Das Gebet war das Wesentlichste bei der Einweihung zum Predigtamte.

Es ging dies hervor aus der Idee des Christenthums, nach welcher man nichts denkt und thut, nichts wagt und unterläßt, ohne sich vorher an Gott zu wenden. Es ist also möglich, daß selbst in den Fällen, wo keine symbolische Handlung vorgenommen wurde, wenigstens doch eine Einweihung durch Gebet statt fand. Und wenn in einigen Stellen des N. T. I. Tim. 4, 14. 5, 22. II. Korth. 8, 19. und in den angeführten Stellen des Ignatius nur vom Auflegen der Hände die Rede ist, so kann man annehmen, daß die Einweihung längst schon eine so solenne Handlung geworden war, welche man genugsam durch ein das Äußere bezeichnendes Wort kenntlich machte, und daß dabei sicherlich das Wesentlichste, das Gebet, nicht fehlte, wenn selbst seiner nicht Erwähnung geschiehet. Daß eine solche Handlung schweigend oder pantomimisch vorgenommen sei, läßt sich nicht denken. Das Gebet war der Natur des Christenthums nach das Wesentlichste bei der Einweihung, zu welchem dann bald noch ein bedeutungsvolles Symbol, das Auflegen der Hände, kam. Allein aber fand dieser äußere Gebrauch nicht statt, sondern er wurde nur zugleich mit Gebet angewandt.

Das Fasten war kein wesentlicher Gebrauch bei der Einweihung. Man fastete nur, um dadurch zum Gebete sich geschickt zu machen. So erscheint es A. Gesch. 13, 2. als etwas Vorgängiges, dem sich die Weihenden und zu Weihenden unterziehen. 14, 23. als ein vorbereitender Gebrauch.

---

der heiligen Gefäße gehören einer spätern Zeit an. Oft hat man dergleichen als in dem apostolischen Zeitalter schon üblich betrachtet, um damit den Gebräuchen ein höheres Ansehn zu geben.

b. Es war in jener Zeit die Anſicht ſehr hoch geſteigert, daß den zu Weihenden der Beiſtand Gottes in einem ganz beſondern Grade zu Theil würde.

Dies läßt ſich ganz ſicher aus dem Glauben der Apoſtel und beſonders aus deren Wunderanſicht nachweiſen. Gebet und Auflegung der Hände ſollten den Beiſtand Gottes vergewiſſern. Unter und durch Gebet vollbrachte man Wunder, ſo Jeſus Joh. 11, 41 und 42. Marc. 7, 34., ſogar die Presbyteren Jacob. 5, 14. Dieſe Idee lag der Weihe zum Apoſtel- und Predigtamte zum Grunde. Die Männer, welche das Reich Gottes auf Erden verbreiten und begründen ſollten, waren ohne göttlichen Beiſtand viel zu ſchwach zu dieſem Werke. Sie ſollten dazu mit höherer Kraft ausgerüſtet und derſelben durch Flehgebet theilhaftig werden. Bei der Auflegung der Hände herrſchte dieſelbe Idee. Jeſus heilte durch Auflegung der Hände Luc. 13, 13.; auf ähnliche Weiſe Petrus (durch Anfaſſen) A. Geſch. 3, 7., Ananias A. Geſch. 9, 17 und 18., Paulus A. Geſch. 28, 8. (Vergleiche andere Stellen C. 8, 15—19. 19, 6.) Es war ſchon eine allgemeine Anſicht geworden, daß durch die Hände Jeſu Marc. 6, 2. und durch die Hände der Apoſtel A. Geſch. 5, 12. 14, 3. Wunder geſchähen. Durch das Faſten wurde der Weihende zum Gebete vorbereitet und dadurch fähig, Gotteskraft herabzuflehen, und der zu Weihende fähiger und würdiger, Gotteskraft in ſich aufzunehmen.

c. Die Weihe wurde durch würdige Geweihete vollzogen.

Die Apoſtel vollziehen die Weihe ſelbſt A. Geſch. 1, 24. 6, 6. 14, 23. II. Tim. 1, 6., alsdann apoſtoliſche Lehrer, Ananias A. Geſch. 9, 17., Barnabas mit Paulus 14, 23.

Wenn I. Tim. 4, 14. geſagt wird, daß die Weihe an Timotheus durch Handauflegung der Älteſten vollzogen ſei, ſo darf man überhaupt nur an die Angeſehenen der Gemeinde (το πρεσβυτεριον) denken. Aus II. Tim. 1, 6. erhellet, daß Paulus Timo-

theus zum Predigtamte geweihet oder mitgeweihet hatte. Daß die Ordination von den durch Alter Ausgezeichneten nicht allein vollzogen worden, geht daraus hervor, daß dem jugendlichen Timotheus das Recht und der Auftrag ertheilet wird, Andern die Hände aufzulegen.

Gottes Beiſtand ſoll herabgefleht werden und durch die Hand eines Andern auf den zu Weihenden kommen, wie kann das anders als durch einen Reinen geſchehen? Durch die ſchon Geweiheten wurde die Weihe zum Predigtamte vollzogen. Von den Apoſteln wiſſen wir, daß ſie von Jeſu zum Apoſtelamte autoriſirt worden waren; über Paulus, Barnabas und Timotheus wird es ausdrücklich berichtet, wer ſie weihete. Iſt ſonſt von der Weihe Einzelner nichts erwähnt, ſo dürfen wir ſie doch als durch würdig Geweihete vollzogen vorausſetzen. Dies ging aus der Idee hervor, daß die, welche Andere weihen ſollten, Gottgeweihete ſein müßten.

d. Mit der Vollziehung der Weihe ging man vorſichtig zu Werke.

Wo, wie bei Paulus, eine wunderbare Einwirkung erkannt wurde oder hohe Begeiſterung fürs Predigtamt ſich kund gab, da mochte man die Weihe zum Predigtamte, wie die Taufe, ſchnell vollziehen. Betrübende Beiſpiele, z. E. das eines Demas, Hymenäus, Alexander, Hermogenes, Phygellus und Anderer machten ſcheu und vorſichtig. Zur Zeit der Pauliniſchen Miſſionsreiſen war man ſchon ſehr bedenklich wegen der vorzunehmenden Weihe. Die Eingriffe der Irrlehrer nöthigten die Apoſtel, ihre Lehrgehülfen vor denſelben zu warnen. Man ſieht, wie ſorgſam Paulus Timotheus und Titus vor Fehlgriffen bei der Wahl neuer Lehrer warnt und wie dringend er die Prüfung der Geiſter ihnen zur Pflicht macht. Nachdrucksvoll ſagt Paulus zu Timotheus I. Tim. 5, 22. rückſichtlich der Einweihung zum Predigtamte: χειρας ταχεως μηδενι ἐπιτιθει!

Fünfter Abschnitt.

Die Pflichten, welche mit der Übernahme des Predigtamtes in der ersten Zeit unmittelbar verbunden waren.

Ἡμεις πιστευομεν, διο και λαλουμεν.
II. Korth. 4, 13.

Schon zur Zeit des Urchristenthums suchte der echt-christliche Sinn, welcher die Glieder des neuen Bundes zu vereinigen gebot, bestimmte Formen sowohl für die Gesellschaft im Ganzen als auch für die Leiter, Führer, Rather der Gesellschaft. Zu weit würde die Behauptung gehen, daß gleich anfangs den Verkündigern der Lehre Jesu die Pflichten einzeln vorgehalten seien. Das Christenthum war anfangs eine Anstalt, in welcher das Statutarische und Formelle den Umständen allmählig angepaßt und dem Leben entlehnt wurde. Darum suche man in jener Zeit nicht eine förmliche Pastorallehre, oder einen umfassenden Predigerspiegel, sondern nur Andeutungen, welche sich auf die Pflichten der Verkündiger des Evangelii beziehen, und eine Nachweisung des Ganges, welchen die Ausbildung der Gemeindeverfassung nahm. Dieser fünfte Abschnitt wird vornehmlich nachweisen, wie allmählig sowohl aus der Idee des christlichen Predigtamtes als auch aus bedeutungsvollen Aussprüchen eine bestimmtere Norm für die damaligen Religionslehrer sich

entwickelte, und ſo eine genetiſche Darſtellung der Pflichten geben, welche mit der Übernahme des Predigtamtes unmittelbar verbunden waren.

Erſtes Capitel.

Der Lehrberuf im engern Sinne.

Die Taufe, obgleich ganz eng mit der Lehre verbunden, wird erſt im folgenden Capitel behandelt. Eben ſo folgt dasjenige, was zur Richtſchnur der Lehre gehört und hier ſeinen Platz finden könnte, im ſiebenten Abſchnitte.

1. Umfang des Lehrberufs im engern Sinne.

Anfangs lehrte ein Jeder, der Jeſu Lehre und Leben kannte. Bald aber mußte dies Geſchäft an einzelne, dazu geeignete Perſonen übergehen. So geſchah es. Alle Pflichten für die neuen Lehrer concentrirten ſich in dem einfachen Befehle Jeſu: der Welt das Evangelium zu verkündigen. Zum Lehren war Jeſus gekommen, hatte er ſeine Jünger geſandt, Luc. 4, 43. Matth. 28, 20. Paulus will nur Lehrer ſein, I. Korth. 1, 17.; er dringt auf Anſtellung von Lehrern in den Gemeinden, Eph. 4, 11. Dieſer allgemeine Befehl Jeſu ſchließt noch Vieles in ſich ein, was die Jünger verſtanden, und was wir aus ihrem Benehmen wie aus den Zeitumſtänden deutend als etwas jene Religionslehrer Verpflichtendes betrachten.

Die Belehrung konnte damals nicht flugs von ſtatten gehen, denn überall mußten erſt die Lehrer der neuen Religion ſich Anhänger verſchaffen. Einen weſentlichen Theil des Lehrergeſchäftes machte daher die Gewinnung der Anhänger aus. Dieſe Aufgabe konnte von dem eigentlichen Lehrgeſchäfte nicht getrennt, ſondern mußte als der Vorgang und die Bedingung der Belehrung betrachtet werden. Hierauf legte Jeſus ſelbſt ein Gewicht, indem er mehreren Jüngern, nach Matth. 4, 19. Marc. 1, 17. und nach Luc.

5, 10. dem Petrus allein ſagte, daß ſie zu Menſchenfiſchern *) erkoren ſeien.

In den erſten Zeiten beſchränkten ſich die Apoſtel und apoſtoliſchen Lehrer allein auf die Juden. Jeſus ſelbſt hatte ſich anfangs nur darauf eingelaſſen, ohne Zweifel aus der weiſen Abſicht, damit erſt ſeine Lehre unter dieſem Volke feſte Wurzel ſchlagen ſollte. Dies ſucht man zu bekräftigen durch einen Briefwechſel **), der zwiſchen Jeſu und Abgarus, dem Könige von Edeſſa in Meſopotamien, ſtatt gefunden haben ſoll, und in welchem Jeſus andeutet, daß er erſt den Juden helfen müſſe, ehe er ſich zu andern Völkern wenden dürfe. Die Andeutungen über dieſes Benehmen Jeſu finden wir in deſſen eigenen Ausſprüchen. — Die weiſe Zurückhaltung Jeſu hatte etwas Typiſches für die Apoſtel. Sie wollten nur für die Juden wirken und meinten ſelbſt dann noch, als man zum Theil ſchon heller ſah, daß die Heiden, welche ſich zum Chriſtenthume bekehrten, vorher Juden werden müßten. Petrus zog ſich Unwillen dadurch zu, daß er ſich zu den Heiden wandte, Paulus Vorwürfe und bittere Verfolgung. Dieſe Engherzigkeit wurde bald durch Paulus überwunden, welcher erkannte, daß die Pforten des neuen Reiches den Juden und Heiden geöffnet werden ſollten, und ſich dann mit hohem Eifer der Belehrung der Heiden widmete (als ἐθνων ἀποστολος Röm. 11, 13.). Auch inſofern war eine Verſchiedenheit, daß in jenen Zeiten einige Apoſtel und Lehrer die neuen Gemeinden gründeten und zugleich ausbildeten; während andere nur für die weitere Ausbildung derſelben ſorgten. Je-

*) Eine Anſpielung auf dieſen Ausſpruch Jeſu liegt in dem Akroſtichon der ältern Kirche: ΙΧΘΥΣ, womit die Chriſten bezeichnet wurden und welches zugleich die Lebensweiſe einiger Apoſtel vor deren Erwählung andeuten ſoll. Dieſes Akroſtichon löſet ſich übrigens in ein Hauptdogma des Chriſtenthums auf: Ἰησους Χριστος Θεου Ὑιος Σωτηρ.

**) Anhang V. Es läßt ſich von dieſem Briefwechſel kein ſicherer Gebrauch machen, wenngleich Euſebius einen hohen Werth auf ihn legt und verſichert die Briefe auch in ſyriſcher Handſchrift geſehen zu haben.

ſus hatte ſeinen Jüngern geboten, nach ſeinem Scheiden noch in Jeruſalem zu bleiben, und wir ſehen, daß eine geraume Zeit wenigſtens einige Apoſtel eine Art von Convent bildeten, welcher Lehrer zur Verbreitung des Chriſtenthums ausſandte, Streitfragen ſchlichtete und ſo zur Bildung und Befeſtigung der neuen Gemeinden wirkte. Der Lehrberuf legte noch zwei beſondere Pflichten auf, welche oben ſchon angeführt ſind. Erſtens die Miſſionsreiſen, welche damals ein weſentliches Communicationsmittel der Ideen waren. Zweitens eine polemiſche Richtung gegen die politiſchen Feinde, welche das Chriſtenthum unterdrücken wollten, und gegen die moraliſchen Feinde, gegen Aberglauben, Weltluſt und die Irrlehrer.

Der einfache Zuruf an die Apoſtel: »Gehet hin und lehret!«, ſchließt viel in ſich ein, was weiter nicht im Einzelnen berührt worden iſt, aber die Idee des Predigtamtes umfaßt und den Zeitumſtänden gemäß ſich ſelbſt als Pflicht ankündigt. Wahrſcheinlich iſt es, daß der Erlöſer hiebei, wie in anderen Fällen, ſeinen Jüngern mehr gebot, als die Referenten aufgezeichnet haben.

Der Zweck aller Belehrungen mußte nach dem Weſen des Chriſtenthums ſehr vielſeitig ſein, denn das Chriſtenthum wollte alle Kräfte des Menſchen in Thätigkeit ſetzen, den Menſchen nach allen Seiten hin ausbilden und demnach ſowohl auf die Erkenntniß als den Willen hinwirken. Die didactiſche Tendenz trat bei allen Mittheilungen vornehmlich hervor, denn es war dringendes Bedürfniß, daß die Lehrempfänger über die Religion, deren Mitglieder ſie werden wollten oder geworden waren, zuerſt etwas Beſtimmtes hörten. Eben ſo natürlich war es, daß die Lehrer auf den Willen der Neugewonnenen kräftig einzuwirken ſuchten. Wie konnte einem Manne, dem die Seele ſo voll von den erhabenen Ideen des Chriſtenthums und von ſeiner heilſamen Kraft war, dies Beſtreben fehlen? Die äſthetiſche Seite trat bei den Belehrungen ſicherlich am wenigſten hervor.

Der Inhalt aller Reden war hauptſächlich das Hiſtoriſche

des Christenthums. Daß Jesus der Messias, Sohn Gottes sei; daß er übermenschliche Thaten gethan und dazu übermenschliche Kräfte gehabt habe; daß er der Stifter eines neuen Reiches geworden; dies war der Hauptinhalt der Belehrungen in jener Zeit. Hieran knüpften sich dann die Verheißungen an, welche Jesus gemacht, und die Forderungen, welche er den Theilnehmern des neuen Reiches auferlegt hatte. Diese einfachen Lehren wurden bald durch Speculationen erweitert. Eine merkwürdige Richtung kam von der einen Seite bald in diese neue Lehre, die nämlich, daß jeder Anhänger des neuen Reiches zunächst Jude werden müsse. Dies Dogma erhielt aber eine Gegenpartei und beschäftigte einen großen Theil der neuen Mitglieder.

Die historische Seite war vom Anfange an die vorherrschende. Jesus ist der Messias, der Sohn Gottes: das war der felsenfeste Glaube aller Apostel, wie Jesus dieses auch aufs kräftigste von sich betheuert hatte. Es war dies gleichsam der Kern aller Belehrungen; es war dies der Hauptinhalt der begeisterungsvollen Rede Petri am Pfingstfeste; dasselbe predigte Paulus sofort nach der großen Umwandlung, die mit ihm vorgegangen, A. Gesch. 9, 20.

Anders verhält es sich mit der dogmatischen Seite der Belehrungen. Hier stellte sich bald die Speculation und damit eine Verschiedenheit ein. Die Versöhnungslehre war eine der Lehren, welche sich an bestimmte Aussprüche anknüpfte und darum weniger Streit veranlaßte. Jene Lehre aber, daß alle Menschen, die zum Christenthume sich bekehren wollten, vorher Juden werden müßten, falls sie keine wären, schlug am meisten Wurzel. Die Achtung Jesu vor dem Judenthume, die Anhänglichkeit der Apostel an die Lehre der Väter, der Zusammenhang der Christuslehre mit dem Judenthume bei einigen Lehren, dies alles leitete darauf hin. Alle Judenchristen, erfüllt von der Meinung, daß sie als Abrahams Söhne bedeutende Vorrechte in dem neuen Reiche hätten, hielten an diesem Gedanken fest. Petrus erfuhr daher große Anfeindungen, als

er ſich einer heidniſchen Familie genähert hatte. Die Vertheidigung Petri that aber nachmals eine gute Wirkung. In Antiochien brach ein Streit über dieſen Gegenſtand aus; jedoch der dadurch hervorgerufene Ausſpruch der Apoſtel zu Jeruſalem, welcher zu Gunſten der Heidenchriſten ausfiel, wirkte der Anſicht der Judenchriſten entgegen. Durch das Benehmen des Apoſtels Paulus erhielt dies Dogma eine der Abſicht der Judenchriſten ganz entgegengeſetzte Richtung. Blieb gleich in den Anſichten dieſes Apoſtels über den Sündenfall, über die Dämonen manches Jüdiſche zurück, hatte er manche ganz eigenthümliche Anſichten, ſo war doch ſeine Seele von der Vorſtellung des Univerſalismus des Chriſtenthums ſo erfüllt, daß dadurch ſein ganzer Lehrplan eine andere Richtung frühzeitig ſchon annahm und allmählig in dieſer Hinſicht wohlthätig und mächtig auf die anderen Apoſtel einwirkte.

2. Über die vorzüglichſten Arten der Belehrung.

Erſt im Laufe der Zeit fühlte man die Nothwendigkeit, methodiſch zu Werke und den chriſtlichen Lehrern, ſofern ſie Andere zum Predigtamte beriefen, mit Vorſchriften zur Hand zu gehen. Paulus hatte ſchon viele Erfahrungen gemacht, günſtige und ungünſtige, als er dem Timotheus und Titus die uns aufbewahrten Paſtoralinſtructionen ertheilte. In der erſten Zeit überließ man es der Weisheit und dem Nachdenken der zum Predigtamte Berufenen, welchen Weg der Belehrung ſie einſchlagen wollten. Der neue Religionslehrer mußte jeden Weg wählen, auf welchem er zu den zu Belehrenden kommen konnte. Dies war die Hauptaufgabe, welcher Paulus, wie in der Lebensweiſe, ſo bei der Belehrung gefliſſentlich zu genügen ſtrebte, I. Korth. 9, 20. folg.

Viele Ausdrücke, welche allmählig verſchiedene Beziehungen erhalten haben, als λογος, κηρυγμα, διδασκαλια, εὐαγγελιζειν, μαθητευειν u. a. m., bezeichneten urſprünglich im Allgemeinen die Belehrung, welche ertheilt ward, und das Lehrgeſchäft. Man bediente ſich der Belehrungsarten, wie die Umſtände dazu

aufforderten. Durch Disputationen ſuchte man die Gegner zu entkräften und die gute Sache zu vertheidigen. Auf dieſe Weiſe wurden Simon Magus, A. Geſch. 8., und Elymas, A. Geſch. 13., aus ihren Schlupfwinkeln herausgetrieben und die ſpitzfindigen Forſchungen und Wageſätze der philoſophiſchen Schulen entkräftet. So wie A. Geſch. 17. die Stoiker und Epikuräer namentlich angeführt werden, ſo darf man das Zuſammentreffen der Apoſtel mit Anhängern anderer Schulen, worauf ſchon oben hingewieſen, mit vollem Grunde vermuthen. Durch überraſchende, rührende und erſchütternde Anſprache bei ungewöhnlichen Ereigniſſen mochten die Lehrer jener Zeit vielfach auf die Gemüther wirken. Wenn ein Kerkeraufſeher, A. Geſch. 16., durch ein auffallendes Ereigniß ergriffen ward, ſo konnte das Wort Pauli leicht in ſeine Seele gebracht werden. Was war natürlicher, als daß Paulus, aus Sturm und Fluthen errettet, ſeine Gefährten auf eine eindringliche Weiſe an die Größe und Macht des einigen, rettenden Gottes erinnerte?

Eben ſo empfahl man den Neugewonnenen das Leſen der Schrift, als ein Mittel zu ſteigender Belehrung. In der erſten Zeit hatte man dabei wohl nur das Leſen des A. T. im Sinne, ſpäter aber auch, wie ausdrücklich erwähnt wird, das Leſen der Schriften der Apoſtel und apoſtoliſchen Väter. II. Tim. 3, 14. und 15. wird auf die Leſung des A. T. hingewieſen, wie in anderen Stellen des N. T. und der apoſtoliſchen Väter. In den Schriften der Letzteren aber kommt ſchon die Empfehlung der Leſung apoſtoliſcher Briefe, namentlich der des Apoſtels Paulus, vor, Clem. Rom. I. 47. Ignatius Eph. 12. Polykarp empfiehlt ſogar ſchon die Briefe des Ignatius als höchſt wohlthätig für den Glauben, die Erbauung und Standhaftigkeit *) (περιεχουσι πιστιν και ὑπομονην και πασαν οἰκοδομην). In Juſtins d. M. erſter

*) Dieſe Stelle iſt in dem Briefe Polykarps nicht mehr vorhanden. In einer lateiniſchen Überſetzung findet man ſie; und bei Euſebius iſt ſie griechiſch aufbewahrt.

Apologie ist es ausdrücklich gleichfalls erwähnt, daß die Evangelien in den kirchlichen Versammlungen vorgelesen und erklärt wurden (Anhang VII.). Derselbe hat die jetzt vorhandenen Evangelien und Schriften des Paulus gelesen. Dies sieht man aus den Andeutungen ganz deutlich.

Vorbereitungsanstalten für die christlichen Lehrer waren in jener Zeit noch nicht im Gange; und wenn der Evangelist Johannes der Sage nach eine derartige Anstalt hatte, und am Ende dieser Periode sich etwas aufthat, was den Bildungsanstalten sich näherte, so dürfen wir doch noch nicht förmliche derartige Mittel zur Belehrung erblicken. Die Belehrung wurde durch den allgemeinen mündlichen Lehrvortrag und schriftliche Aufsätze ertheilt.

a. Vom eigentlichen mündlichen Lehrvortrage.

Die zusammenhängende Rede und das Wechselgespräch waren anfangs nicht so geschieden als bei uns. Beide Gattungen von Vorträgen aber schieden sich von selbst und nach der Natur der Sache, ohne daß man geflissentlich darauf ausging, sie zu scheiden. Dies zeigt sich in den wenigen Mittheilungen, welche uns über diese Lehrarten aufgespart worden sind. Die oben angeführten Ausdrücke, mit welchen die Beschäftigungen der Lehrer und ihre Lehrthätigkeit im engern Sinne bezeichnet werden, geben über die verschiedenen Lehrmethoden keinen Aufschluß. In den Worten ὁμιλειν und κατηχειν liegt nicht der bestimmte Gegensatz, den wir zwischen Homiletik und Katechetik machen. Das letzte Wort ließe sich eher in dieser Bedeutung durchführen, obwohl die Bedeutung dieses Wortes sehr weit ist. Selbst von schriftlicher Belehrung wird das κατηχειν gebraucht; jedoch das ὁμιλειν wird Ev. Luc. 24, 14. auch vom Wechselgespräche verstanden. Die Reden Jesu sind oft gemischte, homiletisch-katechetische Vorträge. Die zusammenhängenden Belehrungen der Apostel lösen sich oft in Wechselgespräche auf, und anderwärts, wo es nicht ausdrücklich erwähnt ist, können wir vermuthen, daß es geschehen sei. War doch

den Zuhörern Alles neu; ſelbſt die Apoſtel verſtanden die Parabeln Jeſu nicht immer. Nach und nach aber ſchieden ſich die beiden Arten des mündlichen Vortrags, wie man aus den einzelnen Redensarten abnehmen und aus den uns überlieferten Reden ſelbſt ſchließen kann.

Der zuſammenhängende didactiſche Vortrag war die vorherrſchende Lehrart. Hierauf weiſen die meiſten im N. T. vorkommenden Reden zurück. Dieſe Art von Vorträgen ſchloß ſich an die Synagogalvorträge der Juden an. *Διδασκαλια* bezeichnete anfangs, wie bei den Griechen, den mehr zuſammenhängenden Lehrvortrag, wogegen dann ſeit Origenes *ὁμιλια* der Kunſtausdruck dafür geworden iſt.

Die *ζητησεις* mögen nicht immer disputatoriſche Unterhaltungen, ſondern häufig ausführliche Vorträge über ſchwierige Gegenſtände, namentlich Schriftſtellen, geweſen ſein.

Des belehrenden Wechſelgeſpräches bediente man anfangs ſich mehr zur Ergänzung und zur weitern Verdeutlichung des zuſammenhängenden Vortrags. Daſſelbe knüpfte ſich gemeiniglich unmittelbar an den zuſammenhängenden Vortrag an. Daß man hier nicht an den katechetiſchen Vortrag unſerer Zeit denken darf, liegt am Tage. Er war mehr zufällig, als planmäßig. Es entſtand aber ſo allmählig eine zweite Art des Vortrags, die dialogiſch-didactiſche. Das bedeutet vornehmlich das Wort *κατηχειν*, obgleich es in der Bedeutung von Belehrungen überhaupt vorkommt.

Was die Form der mündlichen Lehrvorträge insbeſondere betrifft, ſo darf man dabei nicht unſere jetzige Homiletik und Katechetik als Maaßſtab anlegen. Etwas Charakteriſtiſches aber findet ſich doch ſchon in beiden Arten des mündlichen Vortrags. Einen entſcheidenden Einfluß auf die Form hatten hier, wie dies ſtets der Fall ſein ſoll, die Zeitumſtände, der Inhalt und Zweck der Belehrung.

Die Umſtände wirkten auf die Lehrart der Religionslehrer im

Urchriſtenthume ſo natürlich und entſchieden ein, daß ſie einen eigenen Charakter annahm, der ſich in folgenden Zügen kenntlich macht.

Die mündlichen Vorträge hielten ſich fern von aller oratoriſchen Kunſt. Dieſe Behauptung wird durch alle aufgezeichneten Reden, alle Äußerungen über die mündlichen Vorträge beſtätigt. Es war jedoch Männern im apoſtoliſchen Zeitalter zunächſt nur darum zu thun, alle Gewonnenen in der einfachen Lehre zu befeſtigen und Anderen die Überzeugung von der Wahrheit weniger Sätze beizubringen. Wozu bedurfte es alſo der Kunſt? Im Gegentheile konnte gerade die redneriſche Kunſt die hiſtoriſche Treue verdächtig machen. Jeſus und die Apoſtel lehrten, nach unſerer wiſſenſchaftlichen Sprache, ohne Kunſt, obgleich man es auf der andern Seite die größte Kunſt nennen kann, ſo zu reden. Paulus ſagt im Hinblick auf ſolche, die mit oratoriſcher Kunſt lehrten, oder auf ſolche, die an kunſtvolle Vorträge gewöhnt waren, von ſich ſelbſt, daß er ohne Kunſt ſeine Vorträge halte und blos darauf ſehe, daß er eindringlich und überzeugend rede, I. Korth. 2, 4. So verſichert Euſebius, daß die Apoſtel, welche durch ihr heiliges Leben die größte Achtung ſich erwarben, nicht mit Aufwand von Kunſt geredet hätten und ſelbſt der kunſtvollen Rede unkundig geweſen ſeien.

Die Vorträge nahmen vorzugsweiſe auf die Denk- und Redeweiſe des jüdiſchen Volkes Rückſicht. Jeſus trat unter Juden auf; die Apoſtel waren früher Juden; die Apoſtel folgten ſeinem Beiſpiele. Dies gab ihren Vorträgen etwas Eigenthümliches. Die Heidenchriſten mußten ſich daher an die jüdiſche Denkweiſe gewöhnen. Späterhin wurden ſie durch Paulus mehr abgeſchloſſene Gemeinden, ſo daß ſich dann die Redeweiſe des Apoſtels und ſeiner Gehülfen nach den Heidenchriſten richtete. Dies ſehen wir deutlich in der Rede des Apoſtels Paulus auf dem Areopag zu Athen. Aus dem Beibehalten des Grundweſens der jüdiſchen Denk- und Redeweiſe erklärt ſich das Änigmatiſche, Senten-

tiöse und Parabolische der Reden im Urchristenthume. Jesus knüpft mehrmals seine Vorträge an Stellen des A. T. an. Eben so die Apostel. Andere Gebräuche der Juden ließ man gleichfalls nicht unberücksichtigt. Nach jüdischer Sitte steht Jesus auf, um die Stelle des A. T. vorzulesen, Luc. 4, 16., setzt sich aber beim eigentlichen Lehrvortrage, Matth. 5, 1. Joh. 8, 2.

Daß die christlichen Lehrer stets in der Sprache redeten, in welcher sie am meisten verstanden wurden, läßt sich von der Lehrweisheit derselben erwarten. Die helleniſtische war am meisten im Gebrauche.

Die mündlichen Vorträge haben meistens den Charakter der Casualrede. Dem hohen Muster Jesu auch in dieser Hinsicht eiferten die Apostel nach.

Die Vorträge hatten häufig einen apologetischen Charakter. Warum dies? Weil die Lehrer jener Zeit von Feinden und Widersachern gedrängt und also genöthigt wurden, gegen sie sich zu schützen. So wurde Petrus gleich beim ersten Auftritte am Pfingstfeste zu einer Schutzrede gezwungen. Dieser apologetische Charakter war eine Frucht der Zeitumstände. So benutzte man in jener Zeit jeden Ort, um Vorträge zu halten. Man verachtete die gemeinsamen Versammlungsorte der Juden nicht einmal im Anfange, denn Jesus und die Apostel reden in den Synagogen der Juden. Aber gern benutzte man öffentliche, freie Plätze. So redete Jesus in den freien Gefilden, aus dem Schiffe heraus, auf den Marktplätzen.

Um jene Züge der Lehrart wahrzunehmen, vergleiche man die Reden Jesu; Petri A. Gesch. 1, 15—22. 2, 14—36. 38 und 39. 3, 12—26. 4, 8—30. 5, 29—32. 10, 28. f. 34—43. 11, 5—17. 15, 7—11.; Pauli A. Gesch. 13, 16—41. 17, 22—31. 20, 18. f. 22, 1. f. 24, 10. f. 26, 1—24. und andere Stellen; Stephani A. Gesch. 7, 2—53.

b. Von den schriftlichen Aufsätzen.

Die schriftlichen Aufsätze waren ein nothwendiges, sicheres, kräftiges Belehrungsmittel. Nöthig waren sie, weil, wenn die Gründer der neuen Gemeinden wegreiseten, viele Fragen über halbverstandene Gegenstände aufgeworfen wurden; sicher und kräftig, weil sie die Ansicht der Apostel verdeutlichten und den Gemeindegliedern zur Richtschnur dienten. Es war ein Bedürfniß der Zeit, daß die Apostel und apostolischen Lehrer ihren neugegründeten Gemeinden solche Schriften übergaben, welche denselben in ihrer Abwesenheit zur Richtschnur dienten. Diesem Bedürfnisse der Zeit verdanken wir die Schriften des N. T. Die Evangelien waren anfangs nichts anderes, als ein kurzer Leitfaden zur weitern Belehrung für die neuen Gemeinden. Daher erklärt sich die große Zahl derselben im Anfange. — Noch mehr als die Evangelien haben die Briefe den bezeichneten Zweck. Sie gehen genauer auf die Bedürfnisse der Gemeinden ein, sind nicht selten durch Streitfragen veranlaßt und beziehen sich in der Regel auf eine specielle Gemeinde. Einige derselben, waren sie gleich an einzelne Gemeinden gerichtet, wurden anderen Gemeinden zur Belehrung communicirt. II. Petri 3, 15. und 16. wird erwähnt, daß die Briefe Pauli schon im Umlaufe waren. Ein solcher Austausch der Briefe zwischen den Gemeinden geht aus Col. 4, 16. und andern Stellen deutlich hervor. Dasselbe erhellt aus dem Briefe Polykarps. Es bedarf übrigens diese Behauptung einer weitern Ausführung für den Theologen nicht.

Der Lehrberuf war noch nicht an bestimmte Vorschriften und Gesetze im Urchristenthume gebunden. Die zum Lehramte Berufenen predigten, ohne auf Form zu sinnen, wie der Geist sie trieb. Matth. 10, 19.

Zweites Capitel.

Über die Verwaltung der Liturgie.

Dem Predigtamte lag schon in den Zeiten des Urchristenthums die Verwaltung der Liturgie ob. Die Lehrer mußten durch ihren mittelbaren und unmittelbaren Einfluß dafür sorgen, daß eine dem Geiste des Christenthums angemessene Liturgie allmählig entstand, und durch ihre persönliche Mitwirkung und Theilnahme die Anwendung der liturgischen Formen und Gebräuche bei den Religionshandlungen einführen, leiten, sichern. Dies Geschäft war mit der Übernahme des Predigtamtes unmittelbar verbunden und daraus eo ipso entspringende Pflicht. Ehe wir zu der Verwaltung der Liturgie durch die Religionslehrer übergehen, werden einige allgemeine Bemerkungen über dieselbe mitgetheilt, so weit diese zur Erhellung des Gegenstandes dienen können.

Die Bedeutung des Wortes λειτουργειν (von ἐργον und λειτος) bei den Profanscribenten, wonach es zunächst so viel heißt, als ein Werk auf Befehl des Volkes betreiben, und dann, seinen Pflichten als Staats- und Weltbürger durch treue Verwaltung im Amte nachkommen, ist in das N. T. übergegangen, allwo es vornehmlich auf den Tempeldienst der jüdischen Priester, Luc. 1, 23., bezogen wird. Bald aber erhielt das Wort eine engere Bedeutung. Man bezog es auf alle Handlungen, durch welche der Mensch die Gottheit zu ehren sucht und öffentlich die Größe Gottes anerkennt. Die Ausübung des göttlichen Willens ist hiebei der Kern des Wortes, Ebr. 1, 14. Das ganze Christenthum war eine unmittelbare Veranstaltung Gottes; daher nennt Paulus Epaphroditus, seinen Genossen an diesem Werke, einen λειτουργον, Phil. 2, 25. Dieselbe Bedeutung wendet Paulus auf sich an, wenn er von seiner Verkündigung des Evangelii unter den Heiden redet, Röm. 15, 16. Die dadurch bewirkte Bekehrung wird als ein Opfer dargestellt. So entstand im N. T. der Begriff von Liturgie, nach

welchem sie sich auf alle Handlungen bezieht, die der Mensch durch Beobachtung der Gebote Gottes und durch Ergießung des Herzens zur Ehre Gottes vollbringt. Dieser Begriff, welchen Paulus durch das Wort ἱερουργειν andeutet, ist in der kirchlichen Sprache der herrschende geblieben *).

Das Wesen der Liturgie ging ganz aus dem Wesen des Christenthums hervor. Daher unterschied sich die Liturgie der ersten christlichen Zeit von dem, was bis dahin im Heidenthume und Judenthume gewesen war.

Der echte Geist des Christenthums schuf sich selbst die Form. Darum gab der Erlöser der Weisungen und Winke nicht viele, wohl wissend, daß die Apostel, vom Geiste seiner Lehre durchdrungen, die äußere Form finden würden. Die Liturgie des Christenthums machte sich von den beengenden Fesseln, welche die andern Religionen dem menschlichen Gemüthe anlegten, frei. Der Geist der Wahrheit sollte ja die Verehrer Jesu Christi frei machen, wie überhaupt, so von dem lästigen Ceremoniendienste des Judenthums und den Menschensatzungen, unter welchen so manches feurige und rein fühlende Gemüth geseufzt hatte, und seine Bekenner auf einen geist- und lebenvollen Gottesdienst hinführen, Joh. 4, 24. Jacob. 1, 25. 2, 12. Die Gottesverehrung im Urchristenthume war einfach und machte sich frei von dem Gepränge und Zwange der jüdischen.

Nach dem Geiste des Christenthums bezog sich die Liturgie auf alle Gegenstände, welche zur Erweckung des christlich frommen Sinnes beitragen konnten. Der Religionslehrer benutzte jede Gelegenheit als Liturg. Bei einer größeren Versammlung zu gemeinsamer

*) In der griechischen Kirche hieß nachmals der gesammte Gottesdienst und seine einzelnen Theile Liturgie und Hierurgie. Basilius nennt das Gebet und die Danksagung ἱερουργια, auch θυσια. Das Wort λειτουργια bezieht sich später bald auf die gesammten gottesdienstlichen Agenden, wie solche dem Petrus, Jacobus und Andreas zugeschrieben werden, bald aber auf die allerheiligste und feierlichste Handlung, auf das heil. Abendmahl.

Andacht war es ganz natürlich. Aber eben ſo ward jedes Ereigniß dazu benutzt, bei welchem etwas Ungewöhnliches hervortrat.

Bei der Verwaltung der Sacramente, bei glücklichen und unglücklichen Ereigniſſen des Lebens, bei Krankheitsfällen trat der chriſtliche Religionslehrer als Liturg auf; denn bei alle dem wollte er an Gott erinnern, das Gemüth zu Gott hinlenken, auf traurige Folgen aufmerkſam machen, auf Gottes Beiſtand hinweiſen.

Jeſus benutzte alle Zeiten und Örter, um auf ſeine Jünger oder die Bekenner überhaupt zu wirken. Natürlich war es, daß ſeine Apoſtel und ſpäter die apoſtoliſchen Lehrer ſeinem Beiſpiele folgten. Die Mittel zur Erbauung waren naturgemäß, einfach, würdig, vermehrten ſich aber und nahmen im Laufe der Zeit Modificationen an. Zu dieſen Mitteln rechnet man das Vorleſen aus der heil. Schrift, das Gebet, den Geſang, das Auflegen der Hände, das Knieen und Beugen der Kniee, Salben mit Öl, das Zeichen des Kreuzes.

Das Gebet kommt unter vielen und verſchiedenen Benennungen vor: *εὐχη, προσευχη, δεησις, ἐντευξις, εὐλογια, εὐχαριστια* u. a. Viele Gebete und Formeln bekamen vielleicht früh ſchon Sanction und eine feſtſtehende Geſtalt. Befremdend iſt es, daß des Gebetes des Herrn, wo man öffentlich betet, nicht erwähnt wird; auch bei den apoſtoliſchen Vätern nicht. Allein daß die Schriftſteller des dritten und vierten Jahrhunderts behaupten, es ſei ſtets ſehr heilig gehalten worden, dies ſtimmt für die hohe Achtung, in welcher es von Anfange an ſtand. Späterhin hieß es *εὐχη των πιστων*. Empfohlen werden die mannigfachſten Gebete zur Verherrlichung Gottes, Bitt- und Dankgebete; Fürbitten für alle Menſchen, für Glaubensgenoſſen, für Regenten und Machthaber. Eines Gebetes an Chriſtum wird ſchon erwähnt. Im N. T., A. Geſch. 7, 58. und 59., und von Plinius (Anhang IV. 3.) wird der Chriſto gewidmeten Verehrung erwähnt (Christo, quasi

Deo, carmen dicere). Polykarp*) richtet in ſeinem Briefe ein Gebet an Chriſtum. In dem Berichte, welchen die Gemeinde zu Smyrna über den Märtyrertod Polykarps abſtattet, wird nach Euſebius**) gleichfalls des Gebetes an Chriſtum erwähnt.

Ob die erſten Chriſten bei ihren Gebeten ſich nach Morgen gewandt haben, bleibt ungewiß. Viele beſtimmte Formeln; lautes und ſtilles Gebet und manches Andere kann nicht entſchieden als etwas im Urchriſtenthume ſchon Beſtehendes betrachtet werden. Dabei kann man aber annehmen, daß mancher Gebrauch ſchon im Urchriſtenthume ſtattfand, welcher in ſpäteren Jahrhunderten zu einer ſolennen Form wurde. So ſagt, nach I. Korth. 14, 16., die Verſammlung des Volkes auf das Gebet und die Segensformel des Religionslehrers ἀμήν. Es mochte dieſer Gebrauch aus dem jüdiſchen Cultus in den chriſtlichen übergehen, und alsdann die Veranlaſſung zu den Antiphonen und Reſponſorien werden.

Der Geſang hängt mit dem Gebete zuſammen. Gewiſſermaßen iſt der Geſang nur ein geſteigerter Ausdruck des Gebetes. Der Affect des Betenden ſtrömt im Liede aus. Bei den erſten Chriſten darf der Geſang nur ſo betrachtet werden. Da, wo die Begeiſterung erwacht, wird vom Geſange geredet.

Man unterſcheidet ψαλμοι, ὑμνοι και ᾠδαι, Eph. 5, 19.

Es finden ſich im N. T. und anderen Schriften Spuren von Hymnen, welche bei den gottesdienſtlichen Verſammlungen gebraucht ſein mögen, z. E.

Epheſ. 5, 14.:

ἐγειρε ὁ καθευδων,
ἀναστα ἐκ των νεκρων,
ἐπιφαυσει σοι ὁ χριστος!

---

*) Iſt es freilich der ſtrengen Form nach kein Gebet, ſo iſt es doch dem Sinne nach ein ſolches.

**) Hist. eccles. L. IV. c. 15.: του τον υἱον ὀντα του θεου προσκυνουμεν. Im Origenes contra Celsum. L. V. findet ſich gleichfalls eine Gewohnheit, Chriſtum anzubeten, vertheidigt.

II. Timoth. 2, 11—13.:

εἰ γαρ συναπεθανομεν, και συζησομεν·
εἰ ὑπομενομεν, και συμβασιλευσομεν·
εἰ ἀρνουμεθα, κἀκεινος ἀρνησεται ἡμας·
εἰ ἀπιστουμεν, ἐκεινος πιστος μενει·
ἀρνησασθαι γαρ ἑαυτὸν οὐ δυναται.

I. Timoth. 3, 16.:

ὸς ἐφανερωθη ἐν σαρκι,
ἐδικαιωθη ἐν πνευματι,
ὠφθη ἀγγελοις,
ἐκηρυχθη ἐν ἐθνεσιν,
ἐπιστευθη ἐν κοσμῳ,
ἀνεληφθη ἐν δοξῃ.

Offenb. Joh. 4, 8.:

ἁγιος, ἁγιος, ἁγιος κυριος
ὁ θεος ὁ παντοκρατωρ,
ὁ ἠν, και ὁ ὠν, και ὁ ἐρχομενος.

Ignatius Rom. 7.:

ὁ ἐμος· ἐρως ἐσταυρωται·
και οὐκ ἐστιν ἐν ἐμοι πυρ φιλοϋλον
ὕδωρ δε ζων και λαλουν ἐν ἐμοι·
ἐσωθεν μοι λεγον: δευρο προς τον πατερα.

Ein genaues Metrum kann man in dieſen Stellen zwar nicht nachweiſen, aber doch Rhythmus, Parallelismus und namentlich den lyriſchen Klang. Eben ſo weiſet die Art und Weiſe der Citation bei den angeführten Stellen darauf hin. Plinius, wie vorhin ſchon angeführt, erwähnt das „carmen dicere“, was auf Geſang und Gebet bezogen werden kann. Von Ignatius wird erzählt, daß er in der antiocheniſchen Gemeinde ſchon Wechſelgeſang in Chören eingeführt habe*). Lucian erwähnt des Geſanges bei den Verſammlungen der Chriſten gleichfalls. Auch den Märtyrern zu Ehren ſang man ein Lied, wie ſich in Ignatius Röm. 2. eine Hindeutung darauf findet.

*) Socrates L. VI. c. 8.

Das Auflegen der Hände, das Kniebeugen und Niederknien waren ſymboliſche Handlungen, welche das Gebet begleiteten.

Darüber, ob das Zeichen des Kreuzes ſchon im Urchriſtenthume bei den religiöſen Handlungen angewendet, oder wann es in Gang gekommen ſei, bleibt man in Ungewißheit. In jedem Falle aber iſt die Behauptung falſch, daß erſt Conſtantin das Kreuz angewandt habe. Er machte es allerdings zum Panier der Chriſten (λαβαρον). Viel früher aber war es ſchon üblich. Juſtin d. M.*) und Andere nach ihm beweiſen gegen die Heiden, daß die Natur ſelbſt uns das Kreuz vorbilde. Wir finden Andeutungen, die auf eine frühe, faſt ſuperſtitiöſe Beachtung und Verehrung des Kreuzes hinweiſen und uns zu dem Schluſſe berechtigen, daß die Chriſten dieſes Zeichen zum Unterſcheidungsmerkmale ſchon frühzeitig wählten. Mit Gewißheit aber läßt ſich die Zeit der Einführung nicht nachweiſen. Wenn man aus dem pauliniſchen Ausdrucke: »die Lehre vom Kreuze« und aus dem Liede des Ignatius »Meine Liebe iſt gekreuzigt« den Gebrauch des Zeichens des Kreuzes hat nachweiſen wollen, ſo iſt dieſe Folgerung zu gewagt.

Nach dieſen Vorbemerkungen ſei es mein Geſchäft, die einzelnen Umſtände anzugeben, aus denen man abnehmen kann, daß und wie der Religionslehrer bei der Verwaltung der Liturgie verfuhr.

Das Predigtamt hatte nach dem Geiſte des Chriſtenthums die Tendenz, eine lebenvolle Erbauung zu bewirken. Jeſus dringt auf eine Verehrung im Geiſte und in der Wahrheit, Joh. 4, 24.

Wenn Jeſus ſich den Herrn des Sabbaths nennt, Marc. 2, 23 — 28. und die parallelen Stellen, ſo will er keineswegs damit andeuten, daß er als κυριος του σαββατου den Sabbath abzuſchaffen beabſichtige. Dagegen ſpricht deutlich genug Matth. 5, 17. und 18. Er will damit nur andeuten, daß ihm eine Abände-

*) Apolog. I. §. 72.

rung von dem bisher im Judenthume Bestandenen frei stehe, und eine Gottesverehrung mit der neuen Religion einführen, welche sich ganz nach den Bedürfnissen des Menschen richte. Die darauf hinzielenden Reden und das Vorbild Jesu selbst mußten nachmals den Aposteln als Liturgen es fühlbar machen, daß sie das Recht hätten, zu ändern und neue Einrichtungen zu treffen. Dieser Geist spricht sich bei den Aposteln aus. Der Apostel Paulus redet nachdrücklich gegen den Eifer vieler neuen Christen, welche sich bemühen, die jüdischen Satzungen, im Betreff der Feste, der Speise, des Getränks, der Neumonde, als wesentlich und unauflöslich darzustellen, Col. 2, 16 — 20. Röm. 14, 2. folg. Gal. 4, 8 — 11. Er nennt alle jene Gebräuche mangelhafte und sinnliche Anfangsgründe. (ἀσθενῆ πτωχα στοιχεια und στοιχεια του κοσμου).

Die Stellung der ersten christlichen Religionslehrer war von der Art, daß die Verwaltung der Liturgie von ihnen abhängen mußte. Sie waren unmittelbare Nachfolger Jesu Christi, standen demnach gleichfalls als Herren des Sabbathes da, und erschienen in den neuen Gemeinden als Rather, Freunde, Ordner des äußern Lebens und als die Seelsorger im engsten Sinne des Wortes. So griffen sie in die Gemeinden ein, so billigten und verwarfen sie, wenn man aus ihrem Geiste oder gegen denselben verfuhr, so ordneten sie den Gottesdienst.

Die Religionslehrer übten bei den religiösen Angelegenheiten ihren Einfluß ganz entschieden aus. Es läßt sich die Ausübung der Liturgie ohne leitende Personen insofern möglich denken, als alle Mitglieder einer Communität dabei thätig sind, z. E. wenn ein Jeder, wie das Gemüth ihn treibt, ein Gebet spricht, oder zum Gesange auffordert. Es mag gleich in den ersten Zeiten des Christenthums diese Art von Erbauung vorgekommen sein, da anfangs eine feste, gesellschaftliche Form in den Vereinen überhaupt eben so wenig, als bei den religiösen Versammlungen statt fand. Dies sehen wir in den Versammlungen zu Korinth. Fehlen aber konnte es nicht, daß aus dem ungeregelten Ver-

fahren bald etwas Bestimmtes hervorging, daß gerade die Regellosigkeit zu einer Regelmäßigkeit Veranlassung gab. So lesen wir, daß Paulus die Korinther zurechtwies und mehr Ordnung in die religiösen Zusammenkünfte zu bringen suchte.

In einem mehr geregelten kirchlichen Gesellschaftszustande, der im Laufe der Zeit befestigt wurde, traten bei den liturgischen Verhandlungen zwei Partheien einander gegenüber: der Liturg und die Gemeinde. In der entstehenden Regelmäßigkeit des Gottesdienstes lag die Anforderung an den Liturgen, einen bestimmten Einfluß dabei zu äußern. Beim Vorlesen und Erklären war es durchaus nöthig, denn dies Geschäft hing allein von ihm ab, konnte nur von ihm verwaltet werden. Eben so verwaltete er allein die Sacramente. Bei jedem Vorfalle, der eine religiöse Beziehung hatte, mußte er gleichfalls leitend hervortreten.

Es wurde bald eine geregelte Verwaltung der Liturgie nöthig und eingeführt. So sehen wir, daß Paulus, I. Korth. 14, 40., erwähnte, daß bei den gottesdienstlichen Verhandlungen Alles der Ordnung gemäß (κατα ταξιν) zugehen müsse.

Die Apostel bezielten ohne Zweifel nach dem Muster ihres Meisters eine würdige, geistvolle, das Gemüth in Bewegung setzende Gottesverehrung. Ihnen folgten hierin die apostolischen Schüler. Bei dem προσκυνειν ἐν πνευματι wird sicherlich eben so der kindlich fromme Sinn, als das Gebet in zwangloser Form angedeutet. Den προςευχομενοι ἐν πνευματι ἁγιῳ, Jud. 20., wird eine gleiche Sinnesart beim Beten an's Herz gelegt. Vgl. I. Korth. 14, 15. Die παῤῥησια und das πνευμα υἱοθεσιας sind die Grundideen, aus denen eine freie Gottesverehrung hervorgehen soll. Die liturgische Form bleibt fern von Prunk. Jesu Reden sind stets einfach, die gesammte Liturgie bildete sich unvermerkt darnach. Der Apostel Paulus, welcher sich selbst einen ἰδιωτην τῳ λογῳ nennt, empfiehlt Einfachheit für Vorträge und Liturgie. Das Reich Gottes besteht nicht in Worten, sondern in Kraft, I. Korinth. 4, 20.

Eine gewiſſe Gleichmäßigkeit herrſchte aber doch in den gottesdienſtlichen Handlungen. Der Liturg durfte ſich keineswegs einer völligen Willkür hingeben. Der Apoſtel Paulus rügte es, ſobald man von der natürlichen, zweckmäßigen Erbauung bei dem Gottesdienſte abwich. In Juſtin d. M. kommt eine Stelle vor, nach welcher der Liturg das Gebet verrichten ſoll ὁσῃ δυναμις αὐτῳ. Eifrigſt ſuchte Paulus die zu Korinth eingeſchlichene Unordnung zu verdrängen und ſtatt deren etwas Ordnungsmäßiges einzuführen. Ignatius, Magn. 7., verlangte, daß man, wenn die Gemeinde zuſammenkäme, nichts ohne Wiſſen des Biſchofs und der Presbyteren vornehmen, ſondern Gebete und Reden in Übereinſtimmung anwenden ſollte.

Wenn man aber glaubt, daß einige Formeln ſchon damals ganz feſt geſtanden haben und bei allen gottesdienſtlichen Handlungen gebraucht worden ſeien, z. E. die τῳ θεῳ και υἱῳ τῳ κυριῳ ἡμων Ἰησου Χριστου, συν τῳ ἁγιῳ πνευματι, δοξα και κρατος, εἰς τους αἰωνας των αἰωνων, ἀμην, ſo iſt damit zu viel behauptet *).

In Hinſicht der Sprache iſt gewiß, daß, wie bei den Lehrvorträgen, ſo bei den liturgiſchen Handlungen völlige Freiheit geweſen. Der Univerſalismus des Chriſtenthums ließ die Anwendung jeder beliebigen Sprache zu. Origenes gegen Celſus ſagt dies ausdrücklich. Letzterer hatte an den Chriſten getadelt, daß ſie bei ihrem Gottesdienſte ſo manche fremde Ausdrücke und Wörter gebrauchten, wogegen Origenes bemerkt, daß ein Jeder in ſeiner Sprache zu Gott bete und ſinge, weil Gott alle Sprachen verſtehe.

Wenn nach dem Zeugniſſe des Euſebius und Chryſoſtomus

*) Allerdings findet ſich dieſe Formel nach den apoſtoliſchen Conſtitutionen mit allen möglichen Handlungen verbunden. Allein mit der Ungewißheit vom Zeitalter jenes Werkes fällt die Gewißheit, daß dieſe Formel ſchon im Urchriſtenthume gebraucht ſei. Im Gegentheile ſcheint dieſe Formel ſich erſt aus den Trinitätsſtreitigkeiten entwickelt zu haben.

bei Syrern und Ägyptern Überſetzungen der Bibel eingeführt worden ſind, ſo darf man wohl annehmen, daß die Liturgie damit gleichen Schritt hielt.

Sehr erklärlich iſt es, daß die Natur der religiöſen Handlungen auf die Verwaltung der Liturgie einen Einfluß hatte.

Juſtin d. M. erzählt uns Einiges über den Gottesdienſt ganz beſtimmt. Von ihm erfahren wir, wie es damit am Ende dieſer Periode ſtand. Die Vorleſungen aus der Schrift wurden von einem eigentlichen Vorleſer (ἀναγινωσκων) vorgenommen, welchen der Vorſteher der Gemeinde (ὁ προεστως) eine erklärende Rede beifügte. Ein Mehreres hören wir weiter unten. — In den erſten Zeiten, ſo weit die Nachrichten hinaufreichen, las ein Schriftkundiger eine Stelle des A. T. vor und fügte dann ſelbſt die Erklärung hinzu. Die Gebräuche, beim Vorleſen der Schrift ſich zu erheben, bei dem Erklären ſich zu ſetzen, waren gewiß in den Chriſtenverſammlungen Nebendinge, wohl nur Zufälligkeiten. —

Ob die Vorleſung des Glaubensbekenntniſſes vorgenommen wurde, iſt ungewiß.

Auf das Äußere mochte man anfangs wenig geben, indem die erſten chriſtlichen Zuſammenkünfte den Charakter der Familiarität hatten. Die hohe Parrheſie, welche aus der Unerſchütterlichkeit des Glaubens hervorging, war es vorzüglich, welche die Menſchen anzog und Erſatz für den Mangel an künſtlicher Redeweiſe gab. Wir ſehen gleich anfangs, daß die begeiſterte Rede auch Gebildete gewann; ſelbſt Prieſter gingen zum Chriſtenthume über, A. Geſch. 6, 7. Wie faſt überall, hat man hier Sitten und Gebräuche ſpäterer Zeit als ſchon dem Urchriſtenthume angehörig betrachtet. Die apoſtoliſchen Conſtitutionen ſind dabei zu unbedingt gehört worden.

Bei den Gebräuchen, welche Jeſus ſelbſt anordnete, bei Taufe und Abendmahl, war ſicherlich gleich vom Anfange an eine große Aufmerkſamkeit auf die Form.

Bei der Einſetzung des heiligen Abendmahls betete

Jeſus, darauf wurde ein Lobgeſang geſungen (Pſ. 113. 114). Man darf annehmen, daß gleich vom Anfange an das Äußere dieſer Handlung ſehr wichtig genommen ward. Das κυριακον δειπνον, I. Korth. 11, 20., war nichts Gewöhnliches, und τραπεζα κυριου, I, 10, 21., deutet gleichfalls auf die Wichtigkeit der Handlung hin. Den dabei ſtatt gefundenen Gang in der erſten Zeit nimmt man wahr aus I. Korth. 11, 23. folg.

Auf eine gleichförmige Feier der Einſetzung gemäß dringt ſchon Ignatius, Phil. 4. und Smyrn. 8., und darauf, daß die Feier des heil. Abendmahls unter Aufſicht des Biſchofs geſchehen ſolle.

Die Feier des heil. Abendmahls mochte, wie man aus der letzten Äußerung abnehmen darf, ſehr bald auf dieſe oder jene Weiſe ausarten. Vermuthlich wurde ſie durch den zu häufigen Gebrauch gewöhnlich und alltäglich, A. Geſch. 2, 42 — 46. Zwar ſcheint bald eine doppelte Feier des heil. Mahles eingetreten zu ſein: ein eigentliches Abendmahl und dann eine mehr familiäre Feier. Die letzteren ſind die Agapen, welche als eine ganz eigene Feier betrachtet werden müſſen. Ignatius unterſcheidet die εὐχαριστια (εὐλογια), Paulus ποτηριον εὐλογιας von der ἀγαπη*). Daß der Religionslehrer bei der Feier des heil. Mahles betete, darf man mit Sicherheit vorausſetzen, da Jeſus bei der Stiftung ein Gleiches that. Daß man Brod und Wein einſegnete, iſt wohl außer allem Zweifel, denn I. Korth. 10, 16. iſt ganz unumwunden von einer Einſegnung (εὐλογια) die Rede. Für dieſen heiligen Gebrauch fand man im Beiſpiele Jeſu die dringendſte Aufforderung; und die Gegenwart des Biſchofs, welche Ignatius forderte, war gerade deßhalb nöthig, damit er einſegnen ſollte. Die Einſegnungsformel iſt nicht aufgezeichnet; ſie mochte willkürlich, wenigſtens nicht feſtſtehend ſein.

Das φιλημα ἁγιον, Röm. 16, 16., I. Korth. 16, 20. II. 13,

*) Wenn man in der ἀγαπη, wie Profeſſor Keſtner that, einen geheimen Bund wähnt, ſo beruht das auf ſehr unſicheren Zeugniſſen.

12. I. Theſſ. 5, 26. I. Petri 5, 14., halten Einige für einen zum heiligen Abendmahle gehörigen Gebrauch. Beim heil. Mahle fand er allerdings ſtatt, aber als ein Gebrauch, der überhaupt vom Apoſtel zur Beſiegelung der Bruderliebe empfohlen ward.

Juſtin d. M. erzählt, daß Alle nach einem vorgängigen Gebete ſich küßten (φιλήματι ἀλλήλους ἀσπαζόμεθα), worauf vom Vorſteher Brod und ein Becher voll Weins mit Waſſer vermiſcht dargereicht wurde.

Bei der Taufe bildete ſich ſehr bald etwas Feſtſtehendes. Obgleich Jeſus ſelbſt nicht taufte, ſo entſchied für den Ritus doch ſicherlich die Art und Weiſe, wie er taufen ließ. Das Eintauchen in das Waſſer war dem urſprünglichen Gebrauche gemäß das Gewöhnliche. Gebet, Taufformel, Handauflegung durfte dabei nicht fehlen. Die Reden, welche außerdem dabei vorkamen, hatten die Tendenz, auf die zu erſtrebende Herzensreinigkeit hinzuleiten und dazu zu verpflichten. Paulus benutzte das Untertauchen und Hervortauchen zur Symboliſirung; wies dabei auf Chriſtus den Geſtorbenen und Auferſtandenen hin. Solche Ideenentwicklung lag nahe. Bei der Taufe wich man hin und wieder von der herrſchend gewordenen Sitte ab. Deßhalb will Ignatius die Taufe unter den Augen des Biſchofs vollzogen wiſſen.

Juſtin d. M. verbindet mit der Taufe die Feier des heiligen Abendmahls, läßt nur Erwachſene getauft werden und erwähnt dabei eines Gebetes, das wohl das Vaterunſer ſein kann *).

Man darf annehmen, daß der taufende Religionslehrer ſich einiger feſtſtehenden Gebräuche bei dieſer heiligen Handlung bediente,

---

*) Tertullian de Baptismo erwähnt noch mehrere Gebräuche, welche aber nicht in's Urchriſtenthum gehören. — Er ſtreitet gegen die Anrufung einer Perſon und verlangt dagegen die Anrufung der drei göttlichen Perſonen. Über die Salbungen, deren man eine ſpäterhin vor der Taufe (χρισις μυστικον ἐλαιου) und eine nach der Taufe (χρισις μυρου) anwandte, iſt viel geſtritten. Man weiß nicht beſtimmt, ob ſie ſchon im Urchriſtenthume vorkamen.

z. E. das Untertauchen, das Ablegen eines Glaubensbekenntniſſes, wenn es auch noch ſo einfach und kurz war. Die Taufformel verlangte nichts als Glauben an Jeſum, den Meſſias, ſchloß aber den Hauptgedanken ſpäterer Bekenntniſſe in ſich ein. Allein eine feſtſtehende Liturgie darf man hier nicht ſuchen.

Die Anwendung liturgiſcher Formen bei andern Handlungen und Vorfällen, welche ein religiöſes Moment hatten, darf man hierbei eben ſo unbezweifelt annehmen. Der religiöſe Menſch findet bei allen wichtigen Vorfällen des Lebens ein religiöſes Moment. So ſehen wir den Erlöſer da, wo ſich etwas Wichtiges ereignet, in Gebet verſenkt. Die Apoſtel folgen ſeinem Beiſpiele. Was war natürlicher, als daß bei ſolchen Vorfällen die geſteigerte, religiöſe Empfindung in äußeren Zeichen ſich deutlich machte.

Die Einſegnung gottesdienſtlicher Perſonen wurde gleich anfangs auf das feierlichſte vorgenommen, wie oben näher gezeigt iſt. Die Heilung der Kranken geſchah durch Gebet, Handauflegung und Salbung.

Ob beſondere Bußbekenntniſſe vorfielen, iſt nicht auszumitteln. Wo ein ſolches mit der Taufe verbunden wurde, mochte es mit dem Ritus dieſer und jener Handlung zuſammenfallen.

Die Schließung der Ehe ſollte auf eine feierliche Weiſe vor ſich gehen. I. Korth. 7, 39. kann als Hindeutung darauf (μονον ἐν κυριῳ) betrachtet werden. Ignatius befiehlt dem Polykarp*), daß die Vollziehung der Ehe unter Aufſicht des Biſchofs ſtatt finden ſolle.

Vier Zuſätze.

№ 1. Über den Gang des Gottesdienſtes.

Die Zuſammenkünfte der Chriſten in der erſten Zeit waren

*) Br. a. d. Polykarp 5. *Πρεπει τοις γαμουσι και ταις γαμουμεναις μετα γνωμης του ἐπισκοπου την ἑνωσιν ποιεισθαι, ἱνα ὁ γαμος ᾖ κατα θεον.*

zufällig, oft ein Werk der Noth und daher nicht geordnet. Justin d. M. aber giebt schon etwas Geregeltes an. Nachdem die Gemeinde sich versammelt hat, lieset der Vorleser ein Stück vor; der Vorsteher erklärt es; man erhebt sich zum Gebete; es folgt das heil. Abendmahl und endlich die Sammlung für die Armen.

Die sogenannten apostolischen Liturgieen sind ein Werk späterer Zeit; und obgleich ihre Echtheit von den Katholiken vertheidigt wird, so müssen wir doch wegen der künstlichen Form derselben bei dieser Ansicht bleiben. Rührten diese Vorschriften wirklich von den Aposteln her, so würde man gewiß irgendwo eine Anführung finden. Tertullian und Basilius sagen es ganz ausdrücklich, daß jene Gebräuche durch Tradition sich fortgepflanzt hätten.

§ 2. Über die zum Gottesdienste bestimmten Örter.

Daß die Christen in den ersten Zeiten eigene Gotteshäuser nicht hatten, ist bekannt. Wenngleich anfangs die Apostel zur Verrichtung des Gebetes noch in den jüdischen Tempel gingen, auch wohl in den Synagogen auf ihren Reisen lehrten, so konnte doch dies auf die Länge der Zeit bei den veränderten Ansichten in Lehre und Cultus nicht so fortgehen. Beim Mangel an Vermögen, der im Ganzen in den ersten Gemeinden sehr fühlbar war, und bei dem durch die Staatsgewalt gedrückten Zustande der gesammten christlichen Communität mußten die ersten Christen der eigenen Versammlungshäuser entbehren. Beim Anwachsen der Gemeinden aber versammelte man sich an gemeinsamen Örtern, am liebsten in abgelegenen Privathäusern.

Hinweisungen auf solche gemeinsame Versammlungsörter finden wir A. Gesch. 12, 12. 20, 7. Röm. 16, 5. I. Korth. 16, 19. Philem. 2. Paulus hält zu Rom ἐν ἰδίῳ μισθώματι seine Religionsvorträge, A. Gesch. 28, 30.

Allmählig ſchritt man in dieſer Hinſicht weiter. Ignatius ſpricht ſchon von einem λαος θεου.

§ 3. Über die zum Gottesdienſte beſtimmte Zeit.

Hier iſt zu unterſcheiden der Tag und die Tageszeit. Der Sonntag, als der Erinnerungstag an die Auferſtehung Jeſu Chriſti, wurde der zum Gottesdienſte ſolenne Tag. Im N. T. leiten nur zwei Stellen darauf hin, I. Korth. 16, 2. und A. Geſch. 20, 7. Dieſe Stellen zwingen uns zwar an und für ſich nicht, anzunehmen, daß der Sonntag als ſolenner gottesdienſtlicher Tag ausgezeichnet wurde; Paulus wollte vielmehr einen Tag wie den andern gehalten wiſſen. Wählte und wünſchte man aber einen ſolennen Tag, ſo wählte man da, wo das Chriſtenthum recht gefaßt wurde, nicht den jüdiſchen Sabbath. Da ſpäter aus wichtigen Gründen der Sonntag ſolenner Tag wurde, ſo können wir die angeführten Stellen darauf beziehen. Im Briefe des Barnabas wird ausdrücklich geſagt, daß die Chriſten den achten Tag zum Tage ihrer Feier machten. Dies iſt kein anderer, als der Tag nach dem Sabbath, alſo unſer Sonntag. Es wird als Grund dafür angegeben, weil Chriſtus an dieſem Tage auferſtanden ſei. Juſtin d. M. führt denſelben Grund für die Feier dieſes Tages an. Plinius an Trajan ſpricht von einem dies status. Dies ſtreitet gegen die allgemeine, eben ausgeſprochene Annahme nicht. Über die eigentlichen, regelmäßig gefeierten Feſte im Urchriſtenthume läßt ſich mit Gewißheit nichts ſagen.

Im N. T. tritt die Idee von Feſttagen, wie ſolche unter den Juden als etwas Verdienſtliches gefeiert wurden, noch nicht hervor. Und wenn man auch I. Korth. 5, 7. zu Hülfe nimmt, ſo leitet dieſe Stelle uns auf das jüdiſche Paſſahfeſt, welches Judenchriſten (keineswegs aber Heidenchriſten) mitfeierten. Die zur Feier des Gottesdienſtes gewählte Tageszeit iſt unbeſtimmt. Wenn man die Nachtzeit oftmals zur religiöſen Verſammlung

wählte, ſo iſt darin doch keine herrſchende Sitte zu erkennen, ſondern die Veranlaſſung dazu in den Verfolgungen zu ſuchen. Die Schimpfnamen der Chriſten natio luciſugax und latebrosa entſtanden unbezweifelt von jener Sitte, in der Nacht zur Erbauung zuſammenzukommen. Vorherrſchend mochte die Nachtzeit da zum Gottesdienſte gewählt werden, wo die Chriſten Verfolgungen zu leiden oder zu fürchten hatten. Plinius ſagt ausdrücklich, daß die Chriſten ihren Gottesdienſt ante lucem verrichtet hätten, und Tertullian nennt die Zuſammenkünfte der erſten Chriſten conventus antelucani.

Neben den politiſchen Gründen, welche zu dieſen nächtlichen Zuſammenkünften Veranlaſſung gaben, mochten noch andere vorhanden ſein. Der religiöſe Enthuſiasmus, welcher bekanntlich den erſten Chriſten eigen und durch ihre bedrängte Lage ſehr natürlich war, fand hierin eine beſondre Befriedigung. Wie leicht konnte das ἥξει ἡμερα κυριου ὡς κλεπτης ἐν νυκτι, II. Petri 3, 10., zu den nächtlichen Zuſammenkünften reizen.

§ 4. Im Beſondern noch Juſtins d. M. Mittheilungen über die gottesdienſtlichen Handlungen.

Über die gottesdienſtlichen Handlungen läßt Juſtin d. M. in einer Stelle (vergl. Anhang VII.) ſich ausführlicher aus. Er erwähnt der Sonntagsfeier, des Abendmahls und der Taufe. Er hat in dieſer Apologie der Chriſten insbeſondere die Abſicht, zu zeigen, daß die Taufe der Chriſten ſich von den jüdiſchen und heidniſchen Luſtrationen eben ſo unterſcheide, als das Abendmahl von angeblich ähnlichen Gaſtmählern der Juden und Heiden. Der Schluß, daß außer Taufe und Abendmahl keine Gebräuche ſtatt gefunden, wäre ein voreiliger. Im Gegentheile erfahren wir Einiges über die Sonntagsfeier. Wir nehmen an, daß das Erzählte ſchon zur Obſervanz geworden war. Über den Bericht Juſtins werden im Folgenden einige Bemerkungen mitgetheilt.

a. Über die Sonntagsfeier

hebt der Apologet gefliſſentlich hervor, daß an einem beſtimmten Tage die religiöſen Verſammlungen ſtatt fanden. In Plinius kommt ein status dies vor; in Ignatius gleichfalls ein beſtimmter Tag.

Juſtin gebraucht zuerſt die Benennung des Feiertages: ἡμερα ἡλιου; eine Benennung, die den Heiden entlehnt iſt. Dieſer Tag erſcheint aus einem doppelten Geſichtspunkte dazu geeignet, indem er an die Vollendung der Schöpfung der Welt und an die ſittliche Schöpfung durch Chriſtum erinnert.

Auffallend iſt die Zeitbeſtimmung: τῃ προ της κρονικης und τῃ μετα την κρονικην. Es ſcheint, als hätte Juſtin ganz gefliſſentlich die Anführung eines Tages, des dies Veneris, vermeiden wollen.

Beim Vorleſen in der Verſammlung werden zwei Arten von Büchern gebraucht, die Schriften des N. T. und Schriften des A. T. Unter ἀπομνημονευματα hat man zugleich an die Briefe zu denken, deren Leſung erwähnt wird. Des Wortes ἀπομνημονευματα bedient ſich Juſtin als Erklärung für die Römer. Evangelien werden ſie aber doch vorzugsweiſe genannt, denn es wird hinzugeſetzt: ἃ καλειται εὐαγγελια.

Deutlich ſieht man nicht, ob alle Sonntage, wie es ſcheinen kann, das heil. Abendmahl gefeiert wurde. Das Wahrſcheinlichſte iſt, daß Juſtin dem heil. Abendmahle, wenn es Sonntags gefeiert wurde, den rechten Platz in der Sonntagsfeier anweiſen will. Nach dem Grundtexte iſt ſchon weiter oben der Feier des heil. Abendmahls gedacht, hier kommt der Verfaſſer nochmals darauf zurück, um es in der Reihe der ſonntäglichen, religiöſen Handlungen an der rechten Stelle aufzuführen.

b. Über die Taufhandlung.

Man findet in Juſtin eine deutliche Beziehung auf die Tauf-

formel in Matth. 28, 19. Daß hier nur von einer Taufe erwachſener Perſonen die Rede ſei, ergiebt ſich aus dem Zuſammenhange.

Ein beſonderer Nachdruck wird darauf gelegt, daß der Name Gottes des πατρος των ὁλων και δεσποτου angerufen werden dürfe. Dies deutet auf die hohe Reverenz bei Benennung des göttlichen Weſens hin.

Aus der Stelle erhellt, daß mit der Taufe jedesmal das heil. Abendmahl verbunden ward.

c. Über die Feier des heil. Abendmahls.

Es kommen mehrere eigenthümliche Erſcheinungen bei dieſer heil. Handlung vor. Das Brodbrechen wird nicht erwähnt; die Benennung Agape kommt nicht vor; die διαδοσις und μεταληψις werden unterſchieden. Auffallend iſt es ferner, daß drei Elemente: ἀρτος, οἰνος, ὑδωρ angeführt werden. Ob zwei verſchiedene Becher gebraucht wurden, der eine voll Weins, der andere voll Waſſers gemiſcht mit Wein (κρομα), iſt ungewiß. Der Ausdruck ποτηριον ὑδατος και κραματος kann ſo erklärt werden. Dann aber finden ſich ἀρτος, οἰνος und ὑδωρ in ganz gleicher Ordnung.

Über die Geſtalt des Brodes iſt nichts geſagt. Es iſt zu künſtlich, wenn man in den Worten μεταλαβειν ἀπο ἀρτου erkennen will, daß das Brod getheilt geweſen ſei. Die Verſendung der geweiheten Elemente in die Häuſer der Abweſenden iſt etwas Eigenthümliches.

Sieht man nun nochmals auf das Ganze zurück, ſo erhellt, daß die Apoſtel und apoſtoliſchen Lehrer eine geiſt- und ſeelenvolle, möglichſt freie, den Bedürfniſſen anpaſſende Liturgie einführten. Am gleichförmigſten ſcheint ſie da geweſen zu ſein, wo, wie bei den Sacramenten, ein Dogma behandelt wurde.

Drittes Capitel.

Die Seelsorge im engern Sinne.

Daß den Aposteln und ersten Lehrern die Seelsorge, wie man den Begriff derselben feststellen will, oblag, bedarf keines Beweises; dazu berechtigte und verpflichtete sie ihr Verhältniß zu den Gemeinden. Die Einwirkung des christlichen Religionslehrers auf das einzelne Mitglied der Communität wird schon durch das ἀγρυπνειν ὑπερ των ψυχων, Ebr. 13, 17., angedeutet.

Sobald man sich einmal an die Apostel, als Nachfolger Jesu Christi, hielt, so war es natürlich, daß man von ihnen Aufschlüsse bei Zweifeln, Rathschläge in schwierigen Fällen, Vertheidigung gegen feindselige Partheien haben wollte.

Die Befugnisse der Apostel gingen ganz natürlich auf die apostolischen Lehrer über. Damit wird nicht behauptet, daß dieserhalb eine förmliche Übereinkunft zwischen den ersten Lehrern und Gemeinden abgeschlossen worden sei, sondern im Gegentheile, daß erst aus dem von selbst eingegleiseten Verhältnisse allmählig gewisse Befugnisse und Rechte der Lehrer in dieser Hinsicht entstanden und anerkannt wurden. Die wichtigste Aufgabe für die Apostel war es, überall um die Mitglieder des Vereins ein Band zu ziehen. Dabei mochte es sich bald aufdecken, daß Vieles, was in der Verbindung Jesu und der Apostel gegolten und gepaßt hatte, nicht mehr passen wollte, sobald die Mitglieder zu einem größern Vereine anwuchsen. Sie hatten dadurch vornehmlich das Geschäft des Anordnens, welches nie nach bestimmten Gesetzen und Regeln geschehen konnte, da der Gesellschaftskörper selbst noch nicht geregelt war. Sie mußten nachhelfen, wo die Entwickelung mitten auf dem Wege stehen zu bleiben schien, und hemmen, wo der enthusiastische Geist zu rasch vorwärts, oder der ängstliche zu dem Alten zurückzukehren begann.

Hierzu war Kraft, Ruhe, Besonnenheit, Willensreinheit, Er-

leuchtung nöthig, wenn das Rechte gedeihen ſollte. Daß dabei Verſuche halb gelangen, oder ganz mißglückten, läßt ſich denken. Zu Jeruſalem ſuchte man auf eine hochherzige Weiſe Gütergemeinſchaft einzuführen; ein Unternehmen, das mißlang. Paulus, vielleicht durch dies geſcheiterte Unternehmen gewarnt, führte daher in keiner der von ihm gegründeten Gemeinden die Gütergemeinſchaft ein.

Je mehr die Gemeinden wuchſen, je mehr ſie hierdurch in einen Gegenſatz mit den Nichtchriſten traten, je größer in den neuen Gemeinden die Miſchung der Mitglieder ward, deſto ſchwieriger wurde auch die Stellung des Seelſorgers. Der innere, von uns weniger erkannte Zuſtand der Gemeinden mochte ganz verdeckte Schwierigkeiten darbieten.

Was die Apoſtel und erſten Lehrer als Seelſorger zu thun hatten, wird derjenige erkennen, dem das Bild des geiſtigen, ſittlichen und politiſchen Lebens der erſten Chriſtengemeinden vor Augen ſteht.

Ehrfurcht vor der Zeit, in welcher die erſten Gemeinden unter Leitung der Apoſtel ſich bildeten, und Begeiſterung für die Sache Jeſu verleitete manchen Gelehrten, das geiſtige, religiöſe und ſittliche Leben der erſten Chriſtengemeinden mit zu glänzenden Farben zu ſchildern und Vieles, was dem in der Wirklichkeit widerſprach, zu überſehen. Bei einer unbefangenen Prüfung der Nachrichten hierüber wird man ſich nur zu bald überzeugen, daß Gebrechen und Mängel in der Denk- und Sinnesart jener Zeit ſtatt fanden, welche ſich von dem Sittenideale und den Forderungen Jeſu weit entfernten.

Die geiſtige Bildung, wie ſie durch Wiſſenſchaften gewonnen wird, war in den erſten Gemeinden ſehr ſpärlich. Wenngleich in dem Mangel an dieſer Bildung kein Hinderniß der Verbreitung des Chriſtenthums lag, ſobald ein geiſtiges und religiöſes Leben unter den Mitgliedern des neuen Bundes herrſchte, ſo mußte doch bei dem Mangel jener Bildung die Richtung des Seelſorgers eine ganz andere ſein.

Das eigentliche, geiſtige und religiöſe Leben iſt ebenfalls im Durchſchnitte in einer höhern Glorie dargeſtellt, als es in der Wirklichkeit ſtatt fand. Bei dieſer Anſicht denken wir dennoch mit der größten Ehrfurcht an die begeiſterten Herolde der Lehre Jeſu, die Apoſtel und andere Glaubenshelden jener Zeit. Verhehlen aber darf man ſich nicht, daß manche dogmatiſche Anſicht das chriſtlich religiöſe Leben unter den erſten Chriſten dämpfte, daß, um das Eine anzuführen, die Anſicht, nach welcher der Heide, bevor er Chriſt wurde, Jude werden müſſe, — eine Anſicht, von welcher die Apoſtel anfangs nicht frei waren, — der reinen Auffaſſung des Chriſtenthums, oft dem ſittlichen Leben hemmend in den Weg trat.

Ein anderer ſehr zu beachtender Zug des religiöſen Lebens iſt der, daß man bei der unverkennbaren Richtung auf's Himmliſche und Zukünftige ſich dennoch irdiſchen Erwartungen hingab, und vom Ende unſers Zeitabſchnittes an die zu ſinnliche Idee von einem tauſendjährigen Reiche nährte.

Das Gemälde des ſittlichen Lebens bietet wechſelnde Geſtalten dar. Wie ſehr im Ganzen die neuen Chriſten in ſittlicher Hinſicht ſich auszeichneten, fand ſelbſt bei Feinden Anerkennung. Die verunglimpften Chriſten werden ſelbſt in den Zeiten bitterer Verfolgung von Nichtchriſten gelobt. Plinius z. E. ſchreibt an Trajan Mehreres zum Lobe der Chriſten, und am Ende dieſer Periode findet man Schriften zur Vertheidigung derſelben. Durch die Schutzſchriften eines Quadratus, Ariſtides und Juſtins wurden die Verunglimpfungen zum Theil und auf einige Zeit vermindert. Aber auf dieſes Gemälde des ſittlichen Lebens der Chriſten fällt hie und da ein Schatten. Die Judenchriſten verfolgten mitunter die Heidenchriſten auf eine ſehr unduldſame Weiſe. Die Heidenchriſten ergaben ſich noch Laſtern, welche unter den Heiden herrſchten. Der Ausſpruch der Jüngerverſammlung zu Jeruſalem weiſet darauf hin, A. Geſch. 15, 20. Hören wir von der Unſittlichkeit der Heiden zu Korinth, Rom und Epheſus u. ſ. w.; wie, fragen wir dann,

ſollte es zugegangen ſein, daß in die daſelbſt gegründeten Gemeinden der Chriſten nichts davon ſich eingeſchlichen hätte? II. Theſſ. 3, 11. wird die Vernachläſſigung der bürgerlichen und geſellſchaftlichen Pflichten gerügt; auf das Laſter der Unkeuſchheit wird in mehreren Briefen hingewieſen. — Nach Dio Caſſius wurde den Chriſten Mangel an Religiöſität zum Vorwurfe gemacht. Plinius beſchuldigte ſie der Hartnäckigkeit, des Ungehorſams und eines thörichten Aberglaubens. Die Trägheit, welche Suetonius im Leben Domitians C. 15. dem Flavius Clemens vorwarf, wurde vielleicht den Chriſten im Allgemeinen zum Vorwurfe gemacht. Lucian und Celſus führten noch mehrere Laſter an. Gegen dieſe und ähnliche Vorwürfe laſſen die Chriſten ſich gewiß oft rechtfertigen, einige derſelben gereichten ihnen ſogar zum größten Ruhme. Wer jedoch mag daran zweifeln, daß manche von den Heiden gemachte Vorwürfe wahr geweſen ſind? Sehen wir im N. T., daß in den erſten Gemeinden viele Gebrechen ſtatt fanden; wer mag wiederum daran zweifeln, daß in den nachfolgenden Gemeinden, wo die Miſchung der Mitglieder immer größer ward, dergleichen auch herrſchten? Ferner iſt es ja pſychologiſch denkbar, daß unter den Vielen, welche mit Aberglauben und befleckten Sitten zum Chriſtenthume übergingen, immer noch Einige waren, welche dieſen Aberglauben liebten und von ſolchen ſittlichen Flecken ſich nicht reinigten.

Das Verhältniß der Staatsgewalten zu den erſten Chriſtengemeinden mußte gleichfalls auf die Ausübung des Seelſorgeramtes einwirken. Anfangs nahmen die Staatsgewalten gar keine Rückſicht auf die neue chriſtliche Geſellſchaft. Dieſe zwar konnte den Staatsgewalten nicht unbekannt bleiben, da in den erſten Städten Europa's und Aſiens ſchon während der erſten 20 Jahre nach Chriſti Kreuzigung Gemeinden gegründet wurden. Was das Synedrium gleich anfangs gegen die Chriſten that, ging eben ſo wenig von der Staatsgewalt aus, als einige andere, unbedeutende Verfolgungen. Plinius kannte noch kein beſtimmtes

Gesetz gegen die Christen und erholte sich deßhalb Raths bei Trajan. Jedoch der Zustand der neuen christlichen Gemeinden war sehr zweifelhaft. Man bedrängte sie, wo und wie man konnte; hemmte die Ausbreitung unter der Hand, so viel es sich thun ließ; man verleumdete sie, wo scheinbar Gelegenheit sich dazu fand. Ob dies officiell, oder nur nach dem Willen Einzelner geschah, kommt hiebei nicht in Frage. So viel aber ist gewiß, daß man den neuen Christen im Allgemeinen sehr entgegen war, und daß sie von den Nichtchristen großen Druck erlitten.

Selbst da, wo man die Christen duldete, erschien ihre Communität nicht als eine legitime, und man gab nicht zu, daß sie eigene Tribunäle halten durften. Erst am Ende dieser Periode mag es hie und da vorgekommen sein, daß sie eigene Schiedsrichter hatten.

Im Rückblicke auf den Zustand des geistigen, sittlichen, religiösen und politischen Lebens in den neuen Gemeinden haben wir die von den Aposteln und ersten christlichen Lehrern ausgeübte Seelsorge zu beurtheilen.

Jesus ertheilt den Jüngern den Auftrag, ein Seelsorgeramt zu führen, ohne von dem Vereine selbst zu sprechen. Das Amt, welches Jesus seinen Jüngern vertraut, benutzen diese bei der Einrichtung und Anordnung der Gemeinden. Sie üben es auch insofern, als sie in den neuen Gemeinden wieder neue Personen anstellen und ihnen den Auftrag ertheilen, *die Heerde zu weiden*. So tritt dies Verhältniß factisch in's Leben.

Jetzt ist noch kurz zu berühren, *mit welchem Geiste* die christlichen Religionslehrer jener Zeit das Seelsorgeramt verwalteten und *auf welche Punkte* sie ihr Augenmerk richteten.

In dem Benehmen der Apostel und apostolischen Lehrer zeigte sich in dieser Hinsicht, wie überhaupt, eine bewundernswürdige Weisheit und Besonnenheit. (Vergl. Abschnitt III. Cap. 3.).

Sie suchten stets auf die Gemüther der Glaubensgenossen, eben so als der noch nicht Gewonnenen, wie wir es am Pfingst-

feste und auf dem Areopag zu Athen wahrnehmen, mit großer Vorsicht und Milde einzuwirken.

Wie sehr man innerhalb der neuen Gesellschaft selbst Vorsicht zeigt, das läßt sich abnehmen aus dem zu Jerusalem längere Zeit versammelten Apostelvereine. Paulus accommodirt sich den Juden, so viel er kann, als schon die hellere Ansicht des Universalismus ihm aufgegangen ist. Paulus und Barnabas bleiben als Heidenapostel bemüht, zuerst die jüdische Parthei zu gewinnen und immer so weit nachzugeben, als es sich mit der Aufrichtigkeit und der apostolischen Ehre verträgt. Die Apostel sind selbst da, wo sie von einander abweichen, sehr vorsichtig.

Eben diese Vorsicht zeigt sich bei den Aposteln gerade da, wo sie als eigentliche Seelsorger rathend, ordnend, zurechtweisend in ihren Gemeinden auftreten. Sie reden mit Schonung gegen irrige Gebräuche, wollen nicht mit Gewalt gebieten, wo die Liebe regieren kann; sie beschweren das Herz und Gewissen nicht mit ängstlichen Vorstellungen über adiaphoristische Dinge. Paulus dringt auf Toleranz bei Nebendingen, ist nachsichtig, lehrt an seinem Beispiele, wie man bei dem moralisch Gleichgültigen sich zu verhalten habe und verlangt Duldsamkeit bei der mannigfaltigen Beschaffenheit der Mitglieder der neuen Gemeinden. Daran soll uns die Erwähnung der goldenen, silbernen, irdenen und hölzernen Gefäße eines Haushaltes, II. Tim. 2, 20., erinnern. Dem Timotheus und Titus legt er es an's Herz, daß sie bei der Beurtheilung der Versehen, oder bei Zurechtweisungen auf das Alter, Geschlecht und den Stand sehen sollen. Polykarp legt den Diakonen und Presbyteren gleichfalls an's Herz, überall vorsichtig und freundlich zu sein.

Dabei aber erblicken wir an den Aposteln und apostolischen Lehrern stets Strenge gegen das Laster. Ein Lehrer soll die Wahrheit reden und strafen, um da, wo es noth thut, Furcht zu erwecken, jedoch stets um der Sache willen, Tit. 1, 13.; darf sich übrigens auch strenger Strafmittel bedienen, an welche die apostolische Ruthe erinnert, I. Korth. 4, 21.

Dieſe Strenge ging ſo weit, daß man diejenigen, welche ſich gröbliche Fehler zu Schulden kommen ließen, von der Gemeinde ausſchloß. Dieſer Gebrauch der Excommunication*) kam von den Juden in die neuen Chriſtengemeinden. Jeſus ſelbſt gab den Jüngern die Rathſchläge dazu, Matth. 18, 15. folg. Aus I. Korth. 5. erhellt gleichfalls, daß man ſchon anfangs dem gemäß verfuhr. Sehr merkwürdig iſt die Äußerung, daß Paulus einen allerdings Verwerflichen (ὁ το ἐργον τουτο ποιησας), I. Korinth. 5, 3 — 5. (vergl. I. Timoth. 1, 19. und 20.), dem Satan übergab. Hiebei, wie bei Verwünſchungen anderer Art, I. Korth. 16, 22. Gal. 1, 8. und 9., hatte der Apoſtel das wahre Heil des Menſchen und der Gemeinde im Auge; er wollte den beſſern Theil (το πνευμα) retten.

Wir ſehen, daß ſchon im apoſtoliſchen Zeitalter die Vereine der Chriſten feſter wurden. Das beſtimmte Benehmen der Apoſtel und apoſtoliſchen Lehrer und ihre Forderungen an die Gemeinden zeugen davon, daß man den Vorſtehern gewiſſe Rechte zugeſtand, den Gemeinden aber gewiſſe Pflichten auferlegte. Sehr natürlich war es, daß man den Apoſteln mehr zugeſtand, als den apoſtoliſchen Lehrern.

Die Apoſtel und apoſtoliſchen Lehrer richteten, wie das die Zeit gebot, auf folgende Gegenſtände ihr Hauptaugenmerk:

1. Auf Einigkeit der Gemeindeglieder unter einander.

Dies war durch den Geiſt des Chriſtenthums geboten. Der Verein der Chriſten ſollte in Eins zuſammenwachſen. Aber durch den Andrang von außen her wurde eine ſolche Einigung vollends nothwendig. Eben weil man die Chriſten bedrängte, weil man ihre

*) Excommunication war bei den Eſſäern ſehr im Gange. Deßgleichen bei nichtjüdiſchen Völkern und Secten, Jul. Caes. bell. gallic. L. VI. c. 13. Justinus L. V. c. 1. Cornel. Nep. vita Alcib. C. 4. und 6.

Vereine zerſtören wollte, mußten ſie feſter zuſammenhalten. Es machte ſich ganz von ſelbſt. Zu dieſer Einigung ſollte der Bruderkuß dienen, welcher ausdrücklich gefordert wurde und der nach Juſtin d. M. ſchon etwas Stehendes geworden war*).

So erzählt man von Johannes dem Evangeliſten, daß das ſtehende Thema aller ſeiner mündlichen Vorträge geweſen ſei: »Liebe Kinder, liebet euch unter einander!« **).

2. Auf die Reinheit der Sitten.

Die Reinheit der Sitten zu bewirken, mußte dem vom Geiſte Jeſu Chriſti durchdrungenen Lehrer das hohe unverwandte Ziel ſein, und dies um ſo mehr, wenn man das Geſchlecht jener Zeit in dieſer Hinſicht überhaupt und in einzelne Laſter ſo tief verſunken ſah. Dabei war die doppelte Rückſicht nöthig, daß man die in die Gemeinden übergegangenen Laſter verdrängte und die durch die ſie umgebenden Heiden veranlaßten Anreizungen dazu abwehrte. Auf dieſe Verpflichtung der Apoſtel iſt ſchon (Abſchnitt III. Cap. 2.) hingewieſen. An ſie erinnert uns eine Stelle des Ignatius, Philad. 2., in welcher vor den λυκοι ἀξιοπιστοι (welche ſich liſtiger

*) Daß im zweiten und dritten Jahrhunderte dieſer Gebrauch des heiligen Kuſſes herrſchend wurde, ſieht man aus Tertullian, Cyrill und Chryſoſtomus. Vorzugsweiſe fand der heilige Kuß und Friedenskuß nach Chryſoſtomus bei den Gebeten an feierlichen und feſtlichen Tagen ſtatt. Tertullian erwähnt, daß der heil. Kuß bei den Einſegnungsgebeten ſtatt gefunden, und nennt ihn deßhalb ein signaculum orationis. Zur Belebung und Befeſtigung der Liebe und Einigkeit ſollte er aber in jedem Falle beitragen.

**) Hieronymus Comment. ad Gal. C. 6. Beatus Joannes Evangelista, cum Ephesi moraretur usque ad ultimam senectutem et vix inter discipulorum manus ad Ecclesiam deferretur, nec posset in plura vocem verba contexere, nihil aliud per singulas solebat proferre collectas, nisi hoc: Filioli, diligite alterutrum. Tandem discipuli et fratres, qui aderant, taedio affecti, quod eadem semper audirent, dixerunt: Magister, quare semper hoc loqueris? qui respondit dignam Johanne sententiam: quia praeceptum Domini est, et si solum fiat, sufficit.

Weise Vertrauen zu erwerben wußten) gewarnt wird; deßgleichen A. Gesch. 20, 29.

3. Auf die Reinheit und Festigkeit des christlichen Glaubens.

Diese Verpflichtung hängt mit der vorhergehenden eng zusammen. Man machte bald traurige Erfahrungen mitten in der christlichen Kirche. Alexander, Hymenäus, Philetus und Andere werden im Glauben irre, II. Tim. 2, 17. I. 1, 20. Dem Apostel Paulus bangt sehr vor Irrlehrern (λύκοι), als er von den Ältesten aus Ephesus Abschied nimmt, A. Gesch. 20, 29. Die ἄλλοι in dem Zeitalter der apostolischen Väter sind diejenigen, welche dem Glauben der Gemeinden so nachtheilig werden. Gerade gegen solche, wenngleich nicht immer so benannt, sind die nachdrücklichen Ermahnungen in den Briefen des Ignatius gerichtet, Trall. 10. 6. 7.; Ephes. 5. und 6.; Philad. 3. 8. 2.; Smyrn. 4—8.

4. Auf Gehorsam der Gemeindeglieder gegen Obrigkeiten, Lehrer und weise Anordnungen.

Ermahnungen, welche dahin zielen, finden sich häufig, sowohl im N. T. als in den apostolischen Vätern.

Die Veranlassung zu solchen Ermahnungen ist nicht weit zu suchen. Im Allgemeinen gingen sie aus dem Geiste des Christenthums hervor, welches die politischen Verhältnisse nicht umstoßen wollte, sondern dieselben als nützlich und nothwendig darstellte. Ferner mußten die Gründer und Vorsteher der Gemeinden jene Folgsamkeit gegen die Obrigkeiten zugleich als ein wirksames Erziehungsmittel der neuen Vereine selbst betrachten. Sobald sie die Idee vom Universalismus der Lehre Jesu aufgefaßt hatten und eine immer weitere Verbreitung dieser Lehre bewirken wollten, so sahen sie gewiß ein, daß diese ihre Hoffnung vornehmlich durch den Gehorsam

der Christen gegen nichtchristliche Obrigkeiten bedingt würde. Durch die Folgsamkeit gegen bürgerliche Anordnungen erlangten sie den Gehorsam gegen sich selbst am leichtesten. Auch besondere Gründe veranlaßten Ermahnungen zu jenem Gehorsam. Die Bedrückungen der Christen von Seiten der Staatsgewalt oder überhaupt der Nichtchristen und die Verachtung, mit welcher man erstere behandelte, erweckten nothwendig in den Bedrückten eine Bitterkeit, und konnten sie zu mancherlei Unordnungen führen. Dadurch aber vermehrten sie die Bedrückungen gegen sich. Daher durften die Lehrer und Vorsteher es nicht unterlassen, ihre Anhänger beständig zur Duldsamkeit und zum Gehorsame zu ermahnen. Daß diese Ermahnungen nicht bloße Klugheitsregeln waren, sondern aus dem Willen Gottes abgeleitet wurden, sehen wir ja deutlich in vielen Stellen. Um so nöthiger wurde diese Ermahnung, da man den Christen bei den gegen sie im römischen Staate erhobenen Untersuchungen ein hartnäckiges und obstinates Wesen Schuld gab. Oft mag dies Verleumdung gewesen sein, oft aber auch eine Renitenz gegen die Obrigkeiten statt gefunden haben. Von dieser Seite betrachtet, hatte das Seelsorgeramt mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen.

5. Auf die Aufrichtung ihrer Glaubensgenossen.

Wie nöthig ein Trostamt war, geht aus der bedrängnißvollen Zeit genugsam hervor.

Aus dem Verhältnisse der Apostel und apostolischen Lehrer zu den Gemeinden entsprang von selbst die Verpflichtung für erstere, das Seelsorgeramt auszuüben, ohne daß darüber eigene Verträge oder allgemeine Vorschriften statt fanden. Zeit, Umstände, Bedürfnisse geboten in dieser Hinsicht.

Viertes Capitel.

Von den Pflichten des Predigtamtes im Urchristenthume rücksichtlich des gesellschaftlichen Verbandes.

Es konnte nicht fehlen, daß die Lehrer der ersten christlichen Zeit, als Gründer der Gemeinden, einen Einfluß auf die gesellschaftliche Verfassung des neuen Bundes bekamen. Sie bekamen denselben auf dem natürlichsten Wege, indem man sich in allen Angelegenheiten an dieselben wandte, sie um Rath fragte und von ihnen die Autorisation zu allen neuen Anordnungen erwartete. Wie dieser Einfluß sich äußerte, läßt sich nicht gut specialisiren; doch die wesentlichsten Pflichten in dieser Hinsicht kann man leicht erkennen und aus den Zeitbedürfnissen in größeren Zügen andeuten.

Die Apostel und apostolischen Lehrer mußten darauf denken, den innigsten Verband zwischen den einzelnen Gemeinden zu bewirken und zu erhalten. Die Apostel und deren Schüler dringen stets auf eine innige Vereinigung der neuen Christen. Namentlich sucht Paulus dies Band enger zu ziehen, sowohl durch seine Reisen als durch seine Sendschreiben. Die Cirkelbriefe desselben hatten keinen andern Zweck, als die neuen Gemeinden unter einander zu verbinden. Dazu sollten ferner die gesammelten Beisteuern dienen. Wenngleich es nicht den Anschein hatte, so übten doch die Apostel ein Suprematsrecht im eigentlichen Sinne des Wortes aus.

Um die Glieder des neuen Bundes vor einem Austritte aus dem Vereine zu schützen, ließ man sie wahrscheinlich die Gelübde oft wiederholen. Aus den Briefen des N. T. erhellt, daß selbst die Apostel eine Erneuerung der Grundsätze empfahlen; und wurde dies wohl in der ersten Zeit, wo der Enthusiasmus noch groß war, den Mitgliedern der neuen Gesellschaft selbst überlassen, so bildete sich daraus eine Anordnung, deren Ursprung, wenn nicht Ausbildung, im Urchristenthume zu suchen ist. Im Briefe des Plinius an Trajan ist das sacramentum erwähnt, wodurch sich die Christen

zu einem rechtlichen, keuſchen und ſittlichen Leben verpflichteten. Man darf vermuthen, daß dieſer Gebrauch der Gelübdeablegung öfters wiederholt wurde und, wie der geſammte Gottesdienſt, unter der Leitung der Lehrer ſtand. Die Lehrer ſorgten und ſtrebten dahin, daß jeder neue Verein in ſich*) und, ſo viel als möglich, mit andern in einen engen Verband kam.

Die Apoſtel und apoſtoliſchen Lehrer übernahmen eine Art vormundſchaftlicher Vertretung aller Hülfsbedürftigen. Was war natürlicher, als dieſes? Da, wo die Humanität die neuen Lehrer in Anſpruch nahm, mußten ſie thätig, Allen als Rather, Tröſter, Helfer nahe ſein. Was war ferner natürlicher, als daß die Bedrängten ſich zuerſt an ihre Lehrer und die Gründer des Vereines wandten? Aus einem Bedürfniſſe entſtand alſo eine gewiſſe vormundſchaftliche Vertretung. Paulus ertheilt dem Timotheus und Titus Rathſchläge, welche dieſen Standpunkt des chriſtlichen Religionslehrers genugſam andeuten und denſelben als ganz natürlich darſtellen. An Philemon ſchickt er ein Sendſchreiben, worin derſelbe angewieſen wird, einen verirrten, aber umgekehrten Diener freundlich wieder aufzunehmen. Hier zeigt ſich das Verhältniß factiſch: Paulus iſt der Vertreter des Oneſimus. In Clemens Rom. I. 21. kommt eine ſolche Einwirkung auf die geſellſchaftliche Verfaſſung vor.

Deßgleichen übernahmen die Apoſtel und apoſtoliſchen Lehrer die eigentliche Armenpflege. Dies hängt mit dem Vorhergehenden zuſammen. Der neue chriſtliche Lehrer übernahm mit der vormundſchaftlichen Vertretung der Hülfsbedürftigen eo ipso die Armenpflege: denn hier rief ja laut die Noth ihn auf. Die Armenpflege ging gleichfalls aus dem Zuſtande der neuen Gemeinden als eine Obliegenheit des Predigtamtes hervor. Die Armuth war etwas Unausbleibliches für die erſten Gemeinden. Der niedere Stand

*) Tertullian nennt deßhalb die chriſtliche Gemeinde secta utique susceptа conditione pacti.

wandte sich zunächst zum Christenthume. Hier bot sich also Gelegenheit dar, zu ordnen, zu helfen, zu unterstützen. Im Laufe der Zeit stieg die Armuth höher und höher. In den Verfolgungen entriß man den Reichern die Güter und verstopfte den Gewerbtreibenden die Erwerbsquellen. Mochte die Armuth mit der Gründung der Gemeinden beginnen, oder allmählig erst kommen, immer lag dadurch dem Religionslehrer die Sorge ob, den Druck zu lindern, der Armuth zu wehren. Natürlich war es, daß die Religionslehrer und Vorsteher, wenn es in ihren Kräften stand, thätig unterstützten. Aber in den Fällen, wo man den Christen die Güter nahm und mancher Bedrängte sich deßhalb zurückzog, mußten die Lehrer am Platze bleiben, um zu helfen, zu rathen, zu ermuthigen.

Die Verpflegung der Armen, namentlich der Witwen und Waisen, war eine den Aposteln und apostolischen Lehrern durch ihre Stellung unmittelbar gebotene Pflicht. So entstand früh schon zu Jerusalem ein Verein zur Verpflegung der Armen, der zwar in solcher Form keine Nachahmung fand. Das aber, was an sich natürlich war, wurde zu einem ausdrücklichen Gebote, nämlich den Hülfsbedürftigen sich anzunehmen (ἀντιλαμβανεσθαι των ἀσθενουντων, A. Gesch. 20, 35. und anderer Orten). Ignatius sagt dem Polykarp im Sendschreiben an diesen, C. 4., daß er ein Pfleger und Vorsteher nach Gottes Willen und Anordnung sei.

Bei dem, was man in dieser Hinsicht zur Erleichterung bedrängter Menschen that, mochte Manches mißlingen, wie der Verein der Armenpflege zu Jerusalem.

Das Bedürfniß, Andere zu unterstützen, wurde zuerst rücksichtlich der palästinischen Gemeinden sehr dringend, da in Palästina eine Hungersnoth ausbrach. Man mußte Collecten veranstalten, um die Bedrängten zu unterstützen, Röm. 15, 26. Man veranstaltete auch eine solche zu Antiochien für die Glaubensgenossen zu Jerusalem, welche so ansehnlich ausfiel, daß Paulus und Barnabas sich entschlossen, sie selbst nach Jerusalem zu bringen, Act. 11, 28 — 30. Zu Korinth traf man die Einrichtung, welche später nach

Justin d. M. ganz herrschend ward, bei gottesdienstlichen Versammlungen stets Collecten zu sammeln, I. Korth. 16, 2. Höchst nöthig wurde die Unterstützung der Christen in den römischen Provinzen, als man dieselben zu verfolgen und zu unterdrücken begann.

Nach Justin d. M., wie schon angeführt, fanden die Sammlungen bei den gottesdienstlichen Verhandlungen statt, besonders bei der Eucharistie. Das Gesammelte wurde beim Vorsteher der Communität (προεστως), der hiebei zugleich als Armenpfleger auftrat, niedergelegt. Dieser versorgte mit dem Vorrathe Witwen und Waisen, Kranke und Nothleidende, Gefangene und Fremde, kurz Alle, welche der Unterstützung bedürftig waren.

Die Apostel und Lehrer in der ersten Zeit waren rücksichtlich des geselligen Lebens und Verbandes die Seele der Gemeinden. Die Stellung derselben und das Bedürfniß der Zeit und Gemeinden begründete ein derartiges Vorsteherverhältniß.

Sechster Abſchnitt.

Über die zum Predigtamte im Urchriſtenthume berufenen Perſonen.

Οὺς ἐθετο ὁ θεος ἐν τῃ ἐκκλησιᾳ πρωτον ἀποστολους, δευτερον προφητας, τριτον διδασκαλους, ἐπειτα δυναμεις, εἰτα χαρισματα ἰαματων, ἀντιλῃψεις, κυβερνῃσεις, γενῃ γλωσσων. I. Korth. 12, 28.

Über die Berufung der Perſonen zum Predigtamte in den Zeiten des Urchriſtenthums iſt im vierten Abſchnitte gehandelt worden. Hier folgt eine Charakteriſirung der einzelnen Perſonen und deren Amtsgeſchäfte. Die Data zu dieſer Abhandlung ſind ſehr ſpärlich und liegen zerſtreut. Durch dieſelben aber wird man doch in den Stand geſetzt, ein Bild von den Amtsverhältniſſen der einzelnen Perſonen in größeren Zügen zu entwerfen.

Erſtes Capitel.

Beſchreibung jeder einzelnen zum Predigtamte berufenen Perſon und deren Amtsgeſchäfte.

Über die Perſonen, welche im Urchriſtenthume bei der Verbreitung der Lehre und in den erſten Gemeinden thätig waren, über deren Geſchäfte und Verhältniſſe zu einander iſt man zuweilen nicht ganz einverſtanden. Darüber aber darf man ſich nicht wundern, da die

Nachrichten ſelbſt mitunter Veranlaſſung dazu geben. In einer Zeit, wo ſich in dieſer Hinſicht alles erſt bildete, das Eine ſich aus dem Andern nach und nach entwickelte, konnte unmöglich ein ſchon ganz geſchloſſener Geſchäftskreis für die einzelnen amtlichen Perſonen ſtatt finden. Man wird deßhalb hauptſächlich nachſehen müſſen, wie die Verhältniſſe der amtlichen Perſonen factiſch hervortreten. Im N. T. finden ſich Stellen, welche die Unterſuchung dadurch erſchweren, daß ſie Ämter neben einander aufzählen, ohne eine Begrenzung derſelben zu geben, I. Korth. 12, 28. Epheſ. 4, 11. Röm. 12, 4. folg. Deßungeachtet läßt ſich Licht in dieſen Gegenſtand bringen, ſo bald man ohne zu große Ängſtlichkeit den natürlichſten Gang verfolgt, welchen die Ausbildung der neuen Lehrämter bei der allmähligen Verbreitung des Chriſtenthums nahm. Zwar läßt ſich mit entſchiedener Gewißheit nicht behaupten, wann jeder Stand hervortrat, ſondern eher annehmen, daß ein Stand längſt ſchon factiſch da war, ehe ſeiner Erwähnung geſchieht. Eine gewiſſe Stufenfolge aber läßt ſich wahrnehmen, wenn man den Bildungsgang verfolgt, und zwar die, daß nach den Apoſteln die Gehülfen derſelben, die Diakonen, die Presbyteren, der Biſchof, die Dienerinnen, der Vorleſer nach und nach auftraten.

1. Die Apoſtel.

Über die Berufung und Beſtimmung der Apoſtel ſiehe Abſchnitt IV.

Zu den 12 von Jeſu berufenen Apoſteln im engern Sinne des Worts werden noch zwei gerechnet; nämlich Matthias, welcher an die Stelle des Judas Iſch. gewählt ward, und Paulus, welcher auf eine wunderbare Weiſe den Ruf zum Apoſtelamte erhielt.

Der Begriff von ἀπόστολος wird auf den ausgedehnt, welcher zur Verbreitung des Gottesreiches auf Erden etwas thut. So nennt der Verfaſſer des Briefes an die Ebräer Jeſum ſelbſt

Weise Vertrauen zu erwerben wußten) gemeint wird; deßgleichen A. Gesch. 20, 29.

3. Auf die Reinheit und Festigkeit des christlichen Glaubens.

Diese Verpflichtung hängt mit der vorhergehenden eng zusammen. Man machte bald traurige Erfahrungen mitten in der christlichen Kirche. Alexander, Hymenäus, Philetus und Andere werden im Glauben irre, II. Tim. 2, 17. I. 1, 20. Dem Apostel Paulus bangt sehr vor Irrlehrern (λύκοι), als er von den Aeltesten aus Ephesus Abschied nimmt, A. Gesch. 20, 29. Die αἱρέσεις in dem Zeitalter der apostolischen Väter sind diejenigen, welche dem Glauben der Gemeinden so nachtheilig werden. Gerade gegen solche, wenngleich nicht immer so benannt, sind die nachdrücklichen Ermahnungen in den Briefen des Ignatius gerichtet, Trall. 10. 6. 7.; Ephes. 5. und 6.; Philad. 3. 8. 2.; Smyrn. 4—8.

4. Auf Gehorsam der Gemeindeglieder gegen Obrigkeiten, Lehrer und weise Anordnungen.

Ermahnungen, welche dahin zielen, finden sich häufig, sowohl im N. T. als in den apostolischen Vätern.

Die Veranlassung zu solchen Ermahnungen ist nicht weit zu suchen. Im Allgemeinen gingen sie aus dem Geiste des Christenthums hervor, welches die politischen Verhältnisse nicht umstoßen wollte, sondern dieselben als nützlich und nothwendig darstellte. Ferner mußten die Gründer und Vorsteher der Gemeinden jene Folgsamkeit gegen die Obrigkeiten zugleich als ein wirksames Erziehungsmittel der neuen Vereine selbst betrachten. Sobald sie die Idee vom Universalismus der Lehre Jesu aufgefaßt hatten und eine immer weitere Verbreitung dieser Lehre bewirken wollten, so sahen sie gewiß ein, daß diese ihre Hoffnung vornehmlich durch den Gehorsam

der Christen gegen nichtchristliche Obrigkeiten bedingt würde. Durch die Folgsamkeit gegen bürgerliche Anordnungen erlangten sie den Gehorsam gegen sich selbst am leichtesten. Auch besondere Gründe veranlaßten Ermahnungen zu jenem Gehorsam. Die Bedrückungen der Christen von Seiten der Staatsgewalt oder überhaupt der Nichtchristen und die Verachtung, mit welcher man erstere behandelte, erweckten nothwendig in den Bedrückten eine Bitterkeit, und konnten sie zu mancherlei Unordnungen führen. Dadurch aber vermehrten sie die Bedrückungen gegen sich. Daher durften die Lehrer und Vorsteher es nicht unterlassen, ihre Anhänger beständig zur Duldsamkeit und zum Gehorsame zu ermahnen. Daß diese Ermahnungen nicht bloße Klugheitsregeln waren, sondern aus dem Willen Gottes abgeleitet wurden, sehen wir ja deutlich in vielen Stellen. Um so nöthiger wurde diese Ermahnung, da man den Christen bei den gegen sie im römischen Staate erhobenen Untersuchungen ein hartnäckiges und obstinates Wesen Schuld gab. Oft mag dies Verleumdung gewesen sein, oft aber auch eine Renitenz gegen die Obrigkeiten statt gefunden haben. Von dieser Seite betrachtet, hatte das Seelsorgeramt mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen.

5. Auf die Aufrichtung ihrer Glaubensgenossen.

Wie nöthig ein Trostamt war, geht aus der bedrängnißvollen Zeit genugsam hervor.

Aus dem Verhältnisse der Apostel und apostolischen Lehrer zu den Gemeinden entsprang von selbst die Verpflichtung für erstere, das Seelsorgeramt auszuüben, ohne daß darüber eigene Verträge oder allgemeine Vorschriften statt fanden. Zeit, Umstände, Bedürfnisse geboten in dieser Hinsicht.

der sie in alle Wahrheit führte. Hierauf stützt sich die Infallibilität der Apostel bei ihrer Belehrung. 4) Die gänzliche Übereinstimmung unter einander bei Verkündigung der Lehre Jesu. 5) Die wirkliche Anschauung desselben, worauf I. Joh. 1, 1. II. Petri 1, 16. ein so großes Gewicht gelegt wird. Paulus rühmt ausdrücklich sich einer solchen Anschauung. 6) Die Allgemeinheit oder Ausdehnung des Apostelamtes über alle Gemeinden nach Jesu Aussprüchen. Hieraus fließt denn der Beweis, daß die Apostel keine Bischöfe für einzelne Gemeinden sein konnten. 7) Die Gabe, Wunder zu thun. 8) die Gabe, menschliche Herzen zu erweichen und zu gewinnen. 9) Eine richterliche Gewalt. 10) Die Macht, an alle Gemeinden zu schreiben (τοις καθολου πιστοις).

Die Aussprüche Jesu Marc. 16, 15. Matth. 28, 19. folg. enthalten den allgemeinen Auftrag an die Apostel, der Welt seine Lehre mitzutheilen. Ältere Ausleger gingen dabei weiter. Da man einsah, daß jeder Apostel nach allen Orten nicht hinziehen konnte, so suchte man dies anders zu erklären, z. E. man theilte jedem Apostel einen bestimmten Länderstrich zu. Dazu gab manche einzelne Thatsache des Lebens der Apostel Veranlassung. Hippolytus und Isidorus Hispal. theilen uns hierüber mehreres mit. Hieronymus geht noch weiter. Er meint, daß bei dem wunderbaren Vorfalle am Pfingstfeste einem jeden Apostel die Sprachfertigkeit mitgetheilt worden sei, deren er in seiner Provinz bedurfte; Paulus, der vielen Völkern das Evangelium verkündete, von Jerusalem bis Illyrien, von Rom bis Spanien, habe nachmals dazu auch die erforderlichen Sprachgaben auf einmal erhalten.

2. Die nächsten Gehülfen der Apostel.

Die weitere Verbreitung des Christenthums erforderte bald, daß die Apostel einige Gehülfen wählten. Schon im dritten Abschnitte sind mehrere derselben genannt.

Das Geschäft dieser Gehülfen war kein anderes als, die Apostel bei Ausbreitung der neuen Lehre zu unter-

ſtützen, ſie auf ihren Reiſen zu begleiten, Geſandtſchaften auszurichten und ihnen überhaupt, wo ſie konnten, hülfreiche Hand zu leiſten. Alles dies ergiebt ſich aus der Lage der Dinge. Übrigens beſtätigen es die Nachrichten, welche meiſtens nur gelegentlich eingeſtreut werden, die aber eben deßhalb deſto höhere Beweiskraft haben. Es finden ſich Stellen, in denen die Geſchichte dieſer Gehülfen ganz mit denen der Apoſtel identificirt werden. Barſabas und Silas werden A. Geſch. 15, 22. ἡγουμενοι ἀνδρες genannt. Paulus trägt dem Timotheus und Titus die Geſchäfte auf, welche er, wenn er an Ort und Stelle wäre, ſelbſt verrichten würde. Das Amt (διακονια), welches nach Col. 4, 17. dem Archippus gegeben war, iſt nichts anderes, als eine Art von Stellvertretung der apoſtoliſchen Beſchäftigung. Eben ſo iſt der Dienſt (διακονια), welchen die Familie Stephana (οἰκια Στεφανα I. Korth. 16, 15.) dem Herrn leiſtet, nichts anderes als die Hülfe, welche Andere, als Stellvertreter der Apoſtel, im apoſtoliſchen Geiſte der Sache Gottes widmen. Daſſelbe liegt in dem Ausſpruche Pauli, daß Apollo dasjenige begoſſen, was er, Paulus, gepflanzt habe. Mehrere Benennungen, welche man dieſen Gehülfen giebt, beſtätigen die ausgeſprochene Anſicht. Dieſe Benennungen ſtellen das Amt der Gehülfen als ſehr vielſeitig dar, obgleich kein beſtimmter Geſchäftskreis bezeichnet wird. Letzteres iſt ſehr erklärlich, da dieſe Männer als Vicarien der Apoſtel handelten. Die Apoſtel übten über dieſelben ein gewiſſe Autorität aus, und bedienten ſich ihrer, wie es ſich traf. Aus den Beſchäftigungen dieſer Gehülfen entſtanden allmählig die einzelnen Ämter in der neuen Geſellſchaft. Das Amt der Gehülfen bildet den Übergang zu den einzelnen beſtimmten Ämtern. Die Benennungen der unmittelbaren Apoſtelgehülfen folgen hierunter und zwar ſo, daß vom Allgemeinen zum Beſondern fortgeſchritten wird. Es werden die weſentlichſten Benennungen der Reihe nach aufgeführt, ähnliche oder ſynonyme noch hinzugefügt.

a. ἀδελφος.

Ἀδελφος iſt die allgemeinſte Benennung eines neuen Chriſten, bezeichnet aber in einigen Stellen zugleich einen Gehülfen der Apoſtel, II. Korth. 8, 18. Col. I, 1.

b. μαθηται.

Μαθηταὶ ſind diejenigen, welche ein Lehrer um ſich verſammelt; gewiß aber auch die, welche die Apoſtel als Gehülfen um ſich verſammelten.

c. συνεργος und damit ſynonyme Benennungen.

In συνεργος und mehreren damit ſynonymen Ausdrücken prägt ſich der Begriff von Apoſtelgehülfen aus. Als συνεργοι werden angeführt Priscilla und Aquilas, Röm. 16, 3. Urban V. 9.; Timotheus V. 21.; Philemon V. 1. Epaphrodit Philipp. 2, 25.; Marcus, Ariſtarch, Demas Philem. 24.

Damit hängen ganz ſynonyme Ausdrücke zuſammen, als διακονος und συνδουλος, Col. 1, 7.

In den Ausdrücken διακονειν und κοπιαν und andern wird die mannigfache Beihülfe überhaupt bezeichnet, welche jene Männer den Apoſteln leiſteten.

Wie dem Paulus Oneſiphorus II. Tim. 1, 16. in leiblichen Dingen die Noth erleichterte, Tertius dagegen ihm als Amanuenſis beim Briefſchreiben diente Röm. 16, 22., ſo mochten noch Viele ſolche und ähnliche Dienſte den Apoſteln erweiſen.

Metaphoriſche Ausdrücke finden wir, in denen gleichfalls die Bedeutung der ſtellvertretenden Hülfe ſolcher Apoſtelgehülfen zu erſehen iſt. So heißt Epaphroditus Philipp. 2, 25. συστρατιωτης; ſo deßgleichen Archippus Philem. 2.; ein Unbekannter Philipp. 4, 3. συζογος; Epaphroditus Philipp. 2, 25. λειτουργος.

d. εὐαγγελιστης.

Der εὐαγγελιστης mag anfangs mit dem συνεργος gleichbedeutend gewesen sein, indem derselbe die Apostel bei Verkündigung der Lehre überhaupt unterstützte. Dem Worte aber liegt der besondere Begriff zum Grunde, daß ein solcher Mann vorzugsweise das Leben Jesu und die Heilslehre verkündete. Wir können dabei an herumreisende, jene frohe Nachricht verkündende Boten denken, welche auf diese Weise neue Gemeinden sammeln sollten. Dasselbe Geschäft hätte auch der προφητης, aber dieser unterschied sich, wie gleich angegeben werden wird, durch die Art und Methode dieser Verkündigung.

e. διδασκαλος;

f. προφητης.

διδασκαλος und προφητης wurden in der ersten Zeit oft synonym gebraucht. Beide hatten das Geschäft, die Gewonnenen in der Lehre und über die Angelegenheiten des neuen Gottesreiches zu unterrichten. A. Gesch. 13, 1. werden Barnabas, Simon, Niger, Lucius, Manahen und Saulus προφηται und διδασκαλοι zugleich genannt.

Deßungeachtet muß doch ein Unterschied zwischen beiden sein, da beide getrennt aufgeführt werden, Röm. 12, 4. I. Korth. 12, 29., die προφηται als ein besonderes Amt angegeben und ein Nachdruck darauf gelegt worden, daß Judas und Silas zugleich (και) Propheten gewesen seien. Wie unterscheiden sie sich?

ad e. im Besondern.

Der διδασκαλος war derjenige Lehrgehülfe, welcher als angestellter Lehrer an einer schon organisirten Gemeinde und die Lehre Jesu nach einem ihm angewiesenen Plane und in bestimmterer Lehrweise vortrug. Deßhalb heißt er auch der ordentlich angestellte Lehrer. (Origenes). Hier sehen wir wieder die Übergangsperiode in διδασκαλος.

Später wurde das Lehramt vornehmlich vom Biſchofe verwaltet.

ad f. im Beſondern.

Die Perſon, welche im N. T. den Namen προφητης führt, wird ausdrücklich als verſchieden von den Apoſteln und andern Lehrern dargeſtellt, I. Korth. 12, 28. 14, 29. Die Geſchäfte derſelben genau anzugeben, iſt in vielen Stellen ſchwierig. Im Allgemeinen hat man ſich unter den προφηται ſolche Menſchen zu denken, welche, gleich dem εὐαγγελιστης von Gemeinde zu Gemeinde reiſend, in den Verſammlungen voll eigenthümlicher, vorherrſchender, ihnen eigen gewordener Begeiſterung Vorträge hielten, ermahnten, tröſteten und auf alle Weiſe erbauten. Dabei ſind gewiſſe Eigenthümlichkeiten nicht außer Acht zu laſſen, z. E. ſie hielten ihre Vorträge auf eine zwangloſe Weiſe (καθως το πνευμα ἐδιδου αὐτοις ἀποφθεγγεσθαι); ſie hüllten ihre Reden in eine geheimnißvolle Sprache ein, welche einer weitern Erklärung bedurfte und nur von dem verſtanden wurde I. Korth. 14, 29., welcher in dieſe Redeweiſe eingeweihet war.

g. ἀποστολοι im uneigentlichen Sinne.

Die Gehülfen der Apoſtel werden auch ἀποστολοι genannt. Dieſe Benennung kommt ihnen zu wegen der Geſchäfte, welche ſie ganz gemeinſam mit den Apoſteln hatten, beſonders wegen der Reiſen, welche ſie übernahmen. Paulus nennt Andronikus und Junias geradezu ἐπισημοι ἐν τοις ἀποστολοις Röm. 16, 7., gleichfalls Epaphroditus Philipp. 2, 25. einen ἀποστολος. Wir finden mehrere Fälle, wo er ſich der Gehülfen ſo bediente, daß der Name ἀποστολος zutrifft, da nämlich, wo er ſie als Geſandte gebrauchte. Timotheus und Eraſtus ſendet er von Epheſus nach Macedonien A. Geſch. 19, 22.; Tychikus und Artemas zu Titus Tit. 3, 12. und läßt dieſen durch jene zu ſich nach Nikopolis beſcheiden; ſo ferner von Milet aus eine Geſandtſchaft nach

Epheſus, um die Älteſten von dort zu ſich kommen zu laſſen, A. Geſch. 20, 17. Von Jeruſalem aus werden Barſabas und Silas mit Paulus und Barnabas nach Antiochien geſendet, um daſelbſt einen Streit ſchlichten zu helfen, A. Geſch. 15, 22.

Der Begleiter (*συνεκδημος*) eines Apoſtels konnte mit allem Rechte denſelben Namen bekommen; z. E. Barnabas, welcher vorzugsweiſe ein Begleiter Pauli war. So nennt er ſich am Ende ſeines Briefes mit dem doppelten Namen *ἀποστολος συνεκδημος Παυλου του ἁγιου ἀποστολου*.

Wenn Ignatius die Trallianer in der Anrede *ἐν ἀποστολικῳ χαρακτηρι* begrüßt, ſo will er damit gewiß auf diejenige Würde hinweiſen, welche die Apoſtel ihm, als einem ihrer Gehülfen, früher übertragen hatten.

h. *ποιμενες*.

Dieſer Ausdruck paßt, wie ſchon oben angegeben iſt, ganz auf die Apoſtel, aber eben ſo auf die Gehülfen derſelben, ſobald ſie ein Geſchäft übernehmen, welches damit näher bezeichnet werden ſoll, z. E. das Aufſeheramt in den neuen Gemeinden, oder der Auftrag, im Namen der Apoſtel Anordnungen zu treffen oder überhaupt zu regieren.

Aus allen angeführten Benennungen, welche noch mit einigen andern bereichert werden könnten, ſieht man, daß die damit bezeichneten Perſonen Stellvertreter der Apoſtel waren und richtig Apoſtelgehülfen genannt werden. Man ſieht aber aus den verſchiedenen Benennungen zugleich, daß die Geſchäfte in der erſten chriſtlichen Kirche ſchon ſehr mannigfache Richtungen erhielten und daß es deßhalb und weil das willkührliche Übernehmen von Geſchäften nicht mehr ausreichte, hie und da auch Unordnungen einriſſen, bald erforderlich wurde, eigne ſtehende Ämter zu errichten. Dieſe Stellvertreterſchaft war

der Übergang zu den eigentlichen, bestimmten Stellen in der neuen Communität.

3. Die Diakonen.

Die Wörter διακονος, διακονια und διακονειν haben im N. T. oft einen ganz allgemeinen Begriff. Von dem Platze im Apostelamte, welchen Judas Ischariot gehabt, und Barsabas-Justus oder Matthias wieder erhalten sollten und letzterer erhielt, wird διακονια gebraucht, A. Gesch. 1, 17. 26.; die Apostel selbst heißen διακονοι, I. Korth. 3, 5., zuweilen auch das Apostelgehülfenamt διακονια.

Gegenwärtig soll von den gesellschaftlichen Personen, welche vorzugsweise διακονοι heißen, gehandelt werden, und zwar zunächst, so weit die Urkunden des N. T. reichen, und alsdann nach den Nachrichten aus der zweiten Hälfte des Urchristenthums.

Daß die Diakonen sehr früh in der christlichen Kirche waren, ist ausgemacht. Zwar nennt Paulus da, wo er von den verschiedenen Ämtern in der christlichen Gesellschaft redet, die Diakonen ausdrücklich nicht. Es ist übrigens wahrscheinlich, daß I. Korth. 12, 28. die ἀντιληψις auf dieselben sich beziehet.

Eine Streitigkeit in der neuen Gemeinde zu Jerusalem giebt zu der Einführung derselben Veranlassung. Die aus hellenistischen Juden gewonnenen Christen beklagen sich, daß die Witwen und Armen ihrer Stammgenossenschaft den Witwen und Armen der palästinischen Juden nachgesetzt werden. Die Apostel veranlassen daher eine Wahl solcher Männer, welche die Verpflegung der Witwen und Armen übernehmen. — Diese Anordnung ist ein Erzeugniß der Nothwendigkeit, indem die Gemeinde so ungemein wächst. Mosheim meint, daß schon vor Ernennung dieser 7 Diakonen solche dagewesen seien, welche aber als eingeborene Juden nur für ihre Stammgenossen gesorgt hätten. Jetzt aber seien solche auch für die Witwen und Armen hellenistischer Juden angestellt worden. Die Namen der 7 Diakonen sprechen dafür, daß dieselben

aus den hellenistischen Juden gewählt waren, A. Gesch. 6, 5. Wie dem sei, so viel ist klar, daß die Diener, wenn sie schon angestellt waren, in ein bestimmteres Verhältniß kamen.

Man hat die Behauptung aufgestellt, daß die Diakonen dieser Art nur zu Jerusalem gewesen und daselbst wegen der Gütergemeinschaft oder der durch den mildthätigen Sinn zusammenfließenden Gaben nöthig geworden seien. Die Diakonen, welche Paulus erwähnt, hätten ganz andere Geschäfte und nichts mit der Armenpflege zu thun gehabt. Annehmen läßt sich, daß die Einführung der Diakonen von Jerusalem ausging und schon darum Eingang fand, weil sie von den Aposteln angeordnet war. Daß aber ein solches Amt Veränderungen erleiden mußte, liegt aber so sehr in der Natur der Sache, als die ganze Gestaltung der Gesellschaftsverhältnisse in einem steten Bildungsacte sich befand.

Die zu wählenden Diakonen sollen ein gutes Gerücht haben und voll Geist und Weisheit sein. I. Timoth. 3, 8—13. werden die Forderungen an einen Diakon beinahe eben so hoch, als an einen Bischof gestellt. Das Mystische, das nach dem Geiste jener Zeit die Zahl 7 enthielt, mochte bei Anstellung der Diakonen überhaupt zum Winke dienen. Vielleicht wurden wegen der 7 Wochentage 7 Diakonen angestellt, so daß jeder derselben an einem Wochentage den Dienst hatte. Die διακονια καθημερινη kann darauf hinweisen A. Gesch. 6, 1. Das Concilium zu Neucäsarea setzte sogar, mit Berufung auf die 7 Diakonen zu Jerusalem, die Zahl 7 durch einen Kanon fest. Das zweite Trullanische Concil setzte fest, daß man in großen Städten auf die Zahl 7 sich nicht zu beschränken brauche.

Daß eine förmliche Weihe der Diakonen statt gefunden, wird ausdrücklich gesagt und kurz so angegeben, daß die Apostel dieselben mit Gebet und Auflegung der Hände zu diesem Amte einweiheten. An der Fortsetzung dieser Feier bei der Erwählung der Diakonen darf man nicht zweifeln, obgleich darüber ausdrücklich im N. T. nichts gesagt wird. Die Einweihung wurde

ein allgemeiner Gebrauch bei der Erwählung gesellschaftlicher Personen, warum sollte er bei der der Diakonen nicht vollzogen sein? Und da die Apostel bei der Erwählung der ersten Diakonen diesen Gebrauch beobachteten, so kann man bei der hohen Achtung vor allen apostolischen Einrichtungen um so mehr das Fortbestehen dieses Einweihungsgebrauches erklären. Wohl aber hat man sich zu hüten, manches, was das hierarchische System in dieser Hinsicht ersann, als etwas im Urchristenthume Bestandenes zu betrachten.

Im N. T. wird über die Geschäfte der Diakonen wenig erzählt. Bei der Erwählung der ersten Diakonen ist etwas angedeutet, nämlich, daß sie Armenpflege übernehmen sollten, welche unter Leitung und Aufsicht der Apostel blieb, die letztere gewiß durch die Presbyteren gleichfalls ausüben und beaufsichtigen ließen. Daß zu diesem Geschäfte bald Hülfsleistungen mancher Art, ἀντιλήψεις gezählt wurden, war natürlich. Die Übernahme jenes Hauptgeschäftes ging aus den Bedürfnissen der neuen Gemeinde zu Jerusalem hervor, welche, wie ganz ausdrücklich angegeben wird, bald nach ihrer Gründung in eine bedeutende Armuth versank. Aus A. Gesch. 6, 1. erhellet, daß wegen Vertheilung der Gaben viele Arbeiten sein mochten, welches bei der Größe der Gemeinde (nach A. Gesch. 4, 4.) sich leicht erklärt; wie aus der Äußerung der Apostel, welche es beklagten, daß sie wegen der Armenpflege das Lehramt vernachlässigen müßten.

Bei der Eucharistie war in jenen Zeiten ein förmliches Mahl; was war natürlicher, als daß die Diakonen hierher gehörige Geschäfte übernahmen? Wie nöthig dies wurde, sieht man aus den Nachrichten über die Liebesmahle in der Korinthergemeinde, bei welchen man die Armen zurückgesetzt hatte.

Der Diakon trat zuweilen als Lehrer auf. Stephanus, ein gebildeter und gelehrter Jüngling, lehrte zu Jerusalem mit Begeisterung und Eifer, wodurch er sich den Märtyrertod zuzog. Philippus lehrte in einer samaritischen Stadt.

Eben ſo natürlich war es, daß ein Diakon ſchon zur Zeit der Apoſtel anderweite unbeſtimmte Geſchäfte erhielt. Sie waren, wie das die Benennung derſelben ſchon ausdrückt, Amtsgehülfen der Apoſtel und Vorſteher der neuen Gemeinden und mußten als ſolche ausführen, was ihnen von beiden aufgetragen ward.

Die apoſtoliſchen Väter und einige für dies Zeitalter zu berückſichtigende Schriftſteller melden über die weitere Ausbildung dieſes Amtes Folgendes.

Clemens Rom. I., 42. erzählt, daß die Apoſtel die Diakonen eingeſetzt haben. In den Constitut. apostolicis *) findet ſich ſogar die Ordinationsformel, welcher aber das Gepräge ſpäterer Zeit anzuſehen iſt. Nach dieſer Formel ordinirte der Biſchof allein. Eine Anſicht, auf welche nachmals das carthaginenſiſche Concil ein großes Gewicht legte.

Die apoſtoliſchen Väter laſſen ſich über die Verhältniſſe der Diakonen, Presbyteren und Biſchöfe zu einander näher aus, wie ſolches aus dem Anhange (№ VIII.) zu erſehen iſt.

Der Diakon hatte zu dieſer Zeit in der chriſtlichen Geſellſchaftsverfaſſung ein hohes Anſehn erhalten. Dies zeigt ſich in den häufigen an die Gemeindeglieder gerichteten Ermahnungen zum guten Betragen gegen ihn; wie darin, daß er mit dem Biſchofe und den Presbyteren zugleich angeführt wird, wenn man das Anſehn der Kirche aufrecht erhalten will. Vergleiche Anhang VIII.; Ignatius Trall. 7.; Magn. 6.; Smyrn. 8.; Polykarp 5. Dabei iſt ausdrücklich bemerkt, daß der Diakon dem Biſchofe und dem Presbyterio unterworfen ſei. So hofft Ignatius Epheſ. 2., daß Burrhus ferner ſich zur Ehre des Biſchofs betragen werde (εὔχομαι παραμεῖναι εἰς τὴν τιμὴν τοῦ ἐπισκόπου). Den Sotion lobt er, weil er ſich dem Biſchofe und Presbyterio willig bezeigt habe, Magn. 2.

*) L. VIII. C. 18.

Die Erfordernisse zum Diakonate giebt Ignatius Trall. 2. summarisch an. Es wird gefordert, daß ein Diakon vor jeglichem Verbrechen sich hüten müsse, wie vor dem Feuer. Burrhus wird ein ὑπόδειγμα θεοῦ διακονίας genannt, der Nachahmung für Alle werth, Ignatius Smyrn. 12. Polykarp 5. giebt den Katalog ihrer Tugenden ausführlicher an und verlangt, daß sie als Diener Gottes und Christi der Gemeinde in jedem Betrachte zum Vorbilde dienen sollten; sie müssen auf jede Weise Allen zu gefallen suchen.

In dem ganzen Tone, in welchem über die Diakonen geredet wird, ist angedeutet, daß sie den Gemeinden zum Muster dienen sollen.

Was die Geschäfte der Diakonen anlangt, so dürfen wir mit Gewißheit annehmen, daß dieselben in dieser Zeit gleichfalls sich auf das Gemeindewesen bezogen. Nach Ignatius Trall. 2. scheint es zwar, als sollten die Diakonen Diener in den kirchlichen Versammlungen sein. Diese Stelle aber hat den Sinn: die Diakonen sollen nicht blos zur Verwaltung der Speise und des Trankes angestellt sein, sondern sie sollen als Diener der Kirche Allen in allen Stücken zu gefallen suchen. Wenn sie später als ὑπηρέται des Bischofs und der Presbyteren aufgeführt werden, so liegt darin kein Widerspruch, denn sie verrichten unter Leitung derselben alle ihnen aufgetragenen Geschäfte. Nach Justin d. M. tragen sie bei der Eucharistie Speise und Trank herum und bringen solche sogar den Kranken in die Häuser.

Spätere Geschichtschreiber, welche die Diakonen ihrer Zeit von den ersten zu Jerusalem zu unterscheiden bemüht sind, lassen sie doch die Armenpflege verwalten. So nennt Hieronymus den Diakon, obgleich er ihn geflissentlich zu heben sucht, in mehreren Stellen einen mensarum et viduarum minister. Die allgemeine Benennung ὑπηρέτης, wie sie später aufkam, soll das allgemeine, dienende Verhältniß derselben andeuten. Bei den religiösen Handlungen erscheinen sie stets thätig.

Als Diener der Kirche, wie ſie Ignatius nennt, waren ſie dazu berufen. In dieſer Beziehung nennt er ſie μυστηριον Ἰησου Χριστου Trall. 2. und ſagt von ihnen, ſie ſeien beſtimmt εἰς διακονιαν Ἰησου Χριστου Magn. 6. Juſtin d. M. ſchildert ſie beim heil. Abendmahle beſonders thätig. Bei denen, welchen nach Juſtin d. M. den Täufling zur Taufe führen, könnten wir beſonders an die Diakonen denken.

In der Ausbreitung des Chriſtenthums waren ſie, ſofern ſie dazu Zeit und Kenntniſſe beſaßen, durch Lehrvorträge mit thätig. Warum ſoll man nicht annehmen, daß ein Diakon, wenn es ſeine übrigen Geſchäfte erlaubten, dem Lehrgeſchäfte ſich gewidmet habe, da er im Umgange mit den Apoſteln und apoſtoliſchen Lehrern am erſten ſich dazu ausbilden konnte. Ignatius Smyrn. 10. ſagt ausdrücklich, daß Philo, Rheus und Agathopous ihm im Lehrgeſchäfte gefolgt ſeien und ermahnt die Smyrnäer, ſie möchten ſie aufnehmen ὡς διακονους χριστου θεου. Im Briefe an die Philad. ſagt er, daß Philo, nachdem er ſich zum Lehrfache gebildet, darin fungire (και νυν ἐν λογῳ θεου ὑπηρετει μοι).

Daß der Diakon bei den gottesdienſtlichen Verſammlungen vorgeleſen habe, wird ſpäter erzählt. Es bleibt dies wenigſtens nicht unwahrſcheinlich. Die Constitut. apostol. *) ſagen es ausdrücklich.

Zu anderweiten unbeſtimmten Geſchäften berief man die Diakonen in dieſer Zeit ſicherlich auch. Ignatius giebt der Gemeinde zu Philadelphia den Rath, eine Geſandtſchaft nach Antiochien zu ſchicken, um der Gemeinde, nachdem ſie von einer ſchweren Verfolgung befreit war, Glück zu wünſchen, und ſagt, ſie ſollten dazu einen Diakon auswählen. Er fügt hinzu, daß mehrere Gemeinden darin ſchon vorangegangen ſeien, Cap. 10. Burrhus iſt ihm zu Troas Amanuenſis, Philad. 11.; Smyrn. 12. Deß-

*) L. II. C. 57.

gleichen iſt Philo um ihn und arbeitet für ihn, Smyrn. 13., Philad. 11.

In der Unterſuchung über die Diakonen darf man über dieſe Quellen nicht hinausgehen, inſofern man einen Abriß dieſes Amtes, wie es in der Zeit des Urchriſtenthums war, entwerfen will. Wer hiebei die Nachrichten aus den Conſtitutionen, Kanonen und Vätern der folgenden Jahrhunderte zu Hülfe nimmt, wird allerdings eine Erweiterung des Diakonats finden, aber zugleich fühlen, daß vieles, was ihnen zugeſchrieben wird, zur Begründung der Hierarchie dienen ſollte. Dazu kommt noch, daß in dieſer Zeit manches nur eine metonymiſche und methaphoriſche Ausſchmückung war, z. E. wenn der Diakon Auge, Ohr, Mund, Herz, Rechte des Biſchofs genannt wird.

Der Diakon iſt im Urchriſtenthume eine zum Dienſte für die neue Geſellſchaft beſtimmte und geweihete Perſon. Derſelbe übernimmt nach den Bedürfniſſen der Gemeinde verſchiedene Geſchäfte, iſt dem Biſchofe und den Presbyteren zu mancherlei Verrichtungen bei den gottesdienſtlichen Handlungen behülflich, ſelbſt zum Lehren berufen, hat aber vorzugsweiſe das Geſchäft der Armenpflege.

4. Die Presbyteren.

Nach den Urkunden des N. T. finden wir die πρεσβυτεροι als eine eigene Claſſe von Perſonen, welche ein beſtimmtes Amt führen. Wenn die Benennung πρεσβυτεροι zunächſt vom höheren Lebensalter im Gegenſatze von den νεωτεροι und νεανισκοι gebraucht wurde, und man zu den hier in Frage kommenden Ämtern gewiß gern Perſonen aus der älteren Claſſe nahm; ſo deutet doch jene Benennung vornehmlich auf die Würde und Einſicht hin, wie man ſie vom höheren Alter erwartet und zu dieſem Poſten erforderlich hielt.

Die erſten πρεσβυτεροι finden wir in der Gemeinde zu

Jeruſalem, A. Geſch. 11, 30. und C. C. 15. 16. 21. Nach dem Beiſpiele des apoſtoliſchen Verfahrens ſtellte man bald in allen Gemeinden ſolche Perſonen an. A. Geſch. 14, 23. wird von Paulus und Barnabas erzählt, daß ſie κατ' ἐκκλησιαν ſolche Männer angeſtellt hätten, und nach Titus 1, 5. giebt Paulus dem Titus auf, daß dieſer in Kreta (κατα πολιν) ſolche Perſonen anſtellte. Demgemäß finden wir dieſelben zu Derben, Ikonien, Lyſtra, Antiochien und Epheſus angeſtellt. Über ihre wichtige Stellung reden folgende Stellen: I. Tim. 5, 17. I. Petri 5, 1—4. Jac. 5, 14.

Ausdrücklich wird von ihnen eine gewiſſe Vorſicht und Achtſamkeit auf ſich ſelbſt verlangt, da ſie Vorgeſetzte der Gemeinde ſind, A. Geſch. 20, 28. Sie ſollen ſein unbeſcholten in ihrem ganzen Wandel, bereitwillig zum Helfen (μη ἀναγκαστως), voll Triebes zum Guten (ἑκουσιως), frei von Eigennutz (μη αἰσχροκερδως) I. Petri 5, 2. Allgemein iſt dies I. Tim. 5, 17. durch das καλως προεστωτες ausgedrückt. Ferner wird von ihnen Entſchloſſenheit und Freudigkeit bei den vorauszuſehenden Widerwärtigkeiten I. Petri 5, 2. (προθυμως) gefordert.

Was Wahl und Weihe der Presbyteren anlangt, ſo vollzog anfangs beides die geſammte Gemeinde, d. h. Apoſtel mit den einzelnen Gliedern, wie es mit der Wahl des Matthias A. Geſch. 1. und mit den Diakonen A. Geſch. 6. geſchah. Bei der von Paulus und Barnabas vorgenommenen Weihe der Presbyteren A. Geſch. 14, 23. werden Gebet und Faſten angewendet.

Die Ordinationsformel, welche nach den apoſtoliſchen Conſtitutionen*) bei Einweihung der Presbyteren gebraucht wird, trägt das Gepräge ſpäterer Zeit an ſich und iſt zur Aufklärung über dieſen Punkt nicht zu benutzen.

Eine ſchwierige Aufgabe iſt es, das Verhältniß der Presbyteren zu den übrigen geſellſchaftlichen Perſonen zu beſtimmen.

*) L. VIII. C. 16.

Unter den Vätern der ersten Jahrhunderte ist kein Einklang, am wenigsten in der Zeit, als das hierarchische Princip Eingang fand. Folgende vorläufige Bemerkung wird zum Schlüssel bei dieser Untersuchung dienen.

Ursprünglich bedienten die Apostel sich zu den verschiedenartigsten Geschäften der auserkornen Gehülfen, je nachdem der eine oder andere sich dazu eignete. Zu den wichtigsten Geschäften wählten sie Männer aus den angesehensten und ältesten Gliedern der Gemeinde und nannten dieselben, was nahe lag, πρεσβυτεροι. So wie die Gemeinden wuchsen, änderten sich die Verhältnisse und vermehrten sich die Geschäfte derselben. Anfangs mochte man den πρεσβυτεροι das Lehr- und Aufseheramt mit übertragen, vielleicht auch die Verwaltung des Gemeindewesens. Auf diese Ansicht gestützt kann man die πρεσβυτεροι jener Zeit eintheilen in πρεσβ. διακονοι und πρεσβ. ἐπισκοποι. Erstere übernahmen die Sorge für das Gemeindewesen, Letztere das Lehramt und die Beaufsichtigung und Censur der Sitten.

Ursprünglich waren die πρεσβυτεροι nächst den Aposteln die obersten kirchlichen Personen; jedoch von der Zeit an, zu welcher die διακονοι und die ἐπισκοποι als zwei ganz bestimmte Classen von Personen auftraten und fungirten, wurden die Geschäfte der Presbyteren in bestimmte Grenzen gewiesen. Die πρεσβυτεροι bekamen allmählig einen engern Geschäftskreis, behielten aber zuweilen Antheil an den Geschäften der Bischöfe. War es ferner der Fall, wie leicht denkbar, daß die Bischöfe aus den Presbyteren erwählt wurden, so ist es vollends erklärlich, wie letztere so verschiedene Namen erhalten konnten. Damit wird es aufgehellt, daß die πρεσβυτεροι zuweilen ἐπισκοποι heißen, und daß man den Ersteren die Geschäfte der Letzteren zuschreibt; denn entweder waren die πρεσβυτεροι da, wo es an Personen fehlte, wirklich zugleich ἐπισκοποι oder sie versahen hie und da die Geschäfte derselben. So konnte es kommen, daß die Ältesten zu Ephesus zugleich ἐπισκοποι genannt wurden. Nach Titus 1, 5. und 7. scheint ἐπι-

σκοπος auf das Presbyteramt (wegen des γαρ) zugleich zu beziehen zu ſein. Philipp. 1, 1.

Für die aufgeſtellte Behauptung ſprechen die beiden Benennungen. Πρεσβυτερος iſt eine Benennung, welche aus dem Judenthume hervorging, wo die Älteſten dasjenige Collegium bildeten, das die Leitung des Volks übernahm und zur Zeit Jeſu, als die Vorſtände der Synagogen auf Ordnung und Disciplin in denſelben zu ſehen hatten. Die Benennung ἐπισκοπος iſt zu ſpeciell und zu bezeichnend, als daß ſie ſynonym mit der erſteren genommen werden könnte.

In der Wirklichkeit mochten allerdings die Geſchäfte beider Perſonen oft verſchmolzen ſein; deßungeachtet entwickelte ſich ſchon jetzt ein verſchiedenes Geſchäfts- und Perſonenverhältniß: das der Presbyteren unterſchied ſich beſtimmt von dem des Biſchofs, wenngleich der Unterſchied nicht überall ganz genau hervortritt.

Die πρεσβυτεροι ſind ſtets in der Mehrzahl bei einer Gemeinde angeſtellt, welcher Umſtand auf ein dem jüdiſchen Älteſtencollegio analoges Verhältniß, zurückweiſet. Schon I. Tim. 4, 14. werden ſie als ein eignes Collegium (πρεσβυτεριον) aufgeführt. Die Beſchäftigungen, welche ihnen damit überwieſen ſind, deuten darauf hin. Ihr vornehmliches Geſchäft iſt die Verwaltung des Gemeindeweſens, wozu die Aufſicht über die Sittlichkeit in der Gemeinde mitgehört. Auf das Letzte hat es vornehmlich Bezug, wenn Paulus und Petrus den Älteſten aufgeben, die Gemeinden zu weiden, A. Geſch. 20, 28. I. Petri 5, 2. und die Gemeinde gegen die Wölfe zu ſchützen. Zugleich hatten ſie die Armen- und Krankenpflege, wobei ſie der Diakonen und Frauen ſich bedienten. Wenn man von Antiochien aus eine Collecte durch Barnabas und Paulus an die Älteſten in Judäa ſchickte, ſo geſchah dies eben deßhalb, weil dieſelben für die Vertheilung der Gaben unter Mitwirkung der Diakonen ſorgten, A. Geſch. 11, 29. und 30.

Nach I. Tim. 5, 17. lehren die Presbyteren. Wenngleich man in dieſer Stelle den ſtrengen Unterſchied nicht findet, den man oft darin gefunden hat, nämlich den zwiſchen den presbyteris regentibus und presbyteris docentibus, ſo iſt aus dieſer Stelle doch ſo viel klar, daß die Presbyteren gelehrt haben. Dies aber darf uns nicht wundern, da in den erſten Zeiten ein Jeder lehrte, der dazu Geſchicklichkeit hatte. Ein ganz abgeſchloſſener Geſchäftskreis war anfangs noch nicht, ſelbſt dann noch nicht, als die Claſſen der Geſellſchaftsperſonen ſchon geſchieden wurden.

Eben ſo natürlich erſcheint es, daß die Presbyteren Geſchäfte übernahmen, die nicht fixirt waren, theils als Agenten der neuen Gemeinden, theils als Vertreter des Biſchofs oder anderer amtlicher Perſonen. Schon die allgemeinen Ausdrücke in der zuletzt angeführten Stelle in dem Sendſchreiben an Timotheus: κοπιωντες ἐν λογῳ und die προεστωτες können auf ſehr verſchiedene Geſchäfte hindeuten. Z. E. ſie vollzogen die Weihe I. Timoth. 4, 14. Petrus nennt ſich einen συμπρεσβυτερος I. Petri 5, 1. und deutet damit den weitern Wirkungskreis des Presbyters an.

Allmählig fixirt ſich das Verhältniß der Presbyteren im Urchriſtenthume, wie dies aus den apoſtoliſchen Vätern und andern Quellen erhellet.

Clemens Rom. I. 44. zählt die Presbyteren unter diejenigen, welche dem Biſchofe nach Anordnung der Apoſtel zur Seite geſetzt worden, und redet von dem den Presbyteren angewieſenen Poſten (ὁ ἐφυμενος αὐτοις τοπος).

Über die Weihe findet ſich nirgends etwas außer in den apoſtoliſchen Conſtitutionen, nach welchen (vergl. die vorhin angeführte Stelle) der Biſchof, umgeben von dem Presbyterio und den Diakonen, dem zu weihenden Presbyter die Hand aufs Haupt legt und ein Gebet ſpricht, welches, wenn es wirklich die Zeit des Urchriſtenthums in dieſer Hinſicht nachbildete, ſchon vielſeitige Geſchäfte des Presbyters verriethe.

Die Erforderniſſe ſind in einigen Stellen ganz beſtimmt

ausgesprochen. Nach Ignatius Magn. 3. wird gottgefällige Nachgiebigkeit gegen den Bischof verlangt. Nach Polykarp 6. sollen sie zum Mitleiden geneigt, gegen Alle gütig sein; sollen Schwache, Arme, Wittwen und Waisen in ihren Schutz nehmen; das allgemeine Beste besorgen; Zorn, ungerechtes Urtheil und Geiz meiden. Die Forderungen sind hier ausgedehnter, weil in der Philippergemeinde zu der Zeit kein eigener Bischof gewesen zu sein scheint.

Das Ansehn des Presbyters sucht man dadurch zu heben, daß man denselben unmittelbar neben den Bischof stellt und von der Gemeinde verlangt, daß sie dem Presbyter auf ähnliche Weise wie dem Bischof sich unterwerfen solle. Ignatius Epheſ. 2. und 20. Auf diese Äußerung hat man zu sehr gefußt, wenn man behauptete, daß beide in jeder Hinsicht ganz gleich gestanden. Hieronymus, welcher den Presbyter zu heben sucht, räumt dem Bischofe nur noch das Vorrecht, zu ordiniren, ein. Eusebius sagt, und mit ihm mehrere Andre im Alterthume, daß ganz und gar kein Unterschied zwischen beiden statt gefunden. Die Meinungen aus den nachfolgenden Jahrhunderten können die streitenden Punkte nicht völlig ausgleichen, da in dieser Zeit schon oft polemisches Bestreben einen Einfluß übte. Durch jene Nebeneinanderstellung des Bischofs und Presbyterii ist noch nichts entschieden; — auch der Diakon wird in gleiche Rangordnung gestellt.

Nach den Äußerungen der apostolischen Väter ist ein bestimmter Unterschied zwischen dem Presbyter und Bischof anzunehmen. Dafür spricht die Benennung: Presbyteren. Wozu sollten denn in jeder Gemeinde mehrere Peesbyteren und ein Bischof sein, wenn sie gleiche Geschäfte hatten? Zwar mochte anfangs wohl in der einen Gemeinde ein Presbyter, in der andern ein Bischof an der Spitze stehen; zuweilen mochte eine Vacanz der einen oder der andern Stelle eintreten, z. E. in der Gemeinde zu Philippi war zur Zeit des Polykarp kein Bischof. Allein herrschende Einrichtung wurde es zu dieser Zeit, daß in jeder Gemeinde ein Bischof und ein Presbyterium waren.

Die Presbyteren werden ausdrücklich von den Biſchöfen unterſchieden, indem dieſe Stellvertreter Gottes und Chriſti, jene Stellvertreter der Apoſtel genannt werden.

Die Presbyteren erſcheinen ſtets als eine Corporation. Es ſind ihrer mehrere in einer Gemeinde, ſo daß bald für ſie die Benennung (πρεσβυτεριον), auch die Ehrenbenennung Krone des Presbyteriums (στεφανος του πρεσβυτεριου) Magn. 13. üblich wird.

Ferner werden die πρεσβυτεροι beſtändig nach dem Biſchofe genannt.

Nach Ignatius Trall. 12. ſoll der Presbyter dem Biſchofe Freude machen (ἀναψυχειν). Nach C. 7. erſcheint das Presbyterium in einem untergeordneten Verhältniſſe zum Biſchofe; Magn. 4. wird daſſelbe als eine Corporation angeführt, welche unter dem das Präſidium führenden Biſchofe (προκαθημενου του ἐπισκοπου) ſteht. Bildlich wird dies Verhältniß ſo angegeben, daß das Presbyterium dem Biſchofe, wie oben ſchon angeführt, ſo anpaſſen müſſe, wie die Saiten der Lyra *).

Ferner vergleicht Ignatius Magn. 6. die Presbyteren mit der Verſammlung der Apoſtel und ſtellt ſie unter den Biſchof; C. 13. wird das Presbyterium στεφανος μετα του ἐπισκοπου genannt. Nachfolgende Geſchichtſchreiber deuten an, daß es ein berathendes Collegium dem Biſchofe zur Seite geweſen ſei. Die apoſtoliſchen Conſtitutionen**) nennen die Presbyteren die Rathgeber des Biſchofs und die Rathsverſammlung der Kirche. Der Presbyter Aërius bei Epiphanius behauptet, daß Presbyter und Biſchof gar nicht verſchieden ſeien; dagegen aber ſetzt er in derſelben haeresis (75) auseinander, daß der Presbyter dem Biſchofe im apoſtoliſchen Zeitalter unterworfen geweſen ſei.

*) Epheſ. 4. πρεσβυτεριον — — οὕτως συνηρμοσται τῳ ἐπισκοπῳ, ὡς χορδαι κιθαρᾳ.

**) L. II. C. 28. συμβουλοι ἐπισκοπου; — — συνεδριόν και βουλη της ἐκκλησιας.

Im Briefe Polykarps 6. werden ſehr verſchiedene Geſchäfte der Presbyteren angegeben, welches daher zu rühren ſcheint, daß zu jener Zeit, wie ſchon angeführt, in der philippiſchen Gemeinde kein Biſchof ſein mochte. Nach Ignatius Philipp 10. bedient man ſich ſogar eines Presbyters als Geſandten an die antiocheniſche Gemeinde.

Die Presbyteren, frühzeitig in der neuen chriſtlichen Gemeinde zu Geſellſchaftsperſonen erwählt, hatten anfangs einen ſehr mannigfachen, wohl nicht genau begrenzten Geſchäftskreis. Gegen das Ende des Urchriſtenthums wurden ſie ein förmliches Collegium, welches, freilich an manchen Geſchäften betheiligt, vorzüglich die Leitung des Gemeindeweſens und die Aufſicht über die Sittlichkeit der Gemeindeglieder übernahm, übrigens als berathendes Collegium unter dem Biſchof ſtand.

5. Der Biſchof.

Schon durch die vorangehenden Mittheilungen über die Presbyteren iſt es fühlbar geworden, daß rückſichtlich des Biſchofs ſich nicht alles aufklären laſſe.

Im N. T. kommt die Benennung ἐπισκοπος nur A. Geſch. 20, 28. Philipp. 1, 1. I. Tim. 3, 2. Tit. 1, 7. (I. Petri 2, 25. auf Jeſus angewendet) vor.

Selbſt in dieſen Ausdrücken iſt noch nicht völlige Übereinſtimmung. A. Geſch. 20. iſt es eine Benennung, welche die Presbyteren nebenbei erhalten. Im Briefe an die Philipper kann es derſelbe Fall ſein. Allein wir ſehen, daß die Benennung ἐπισκοπος ſchon vorhanden iſt und nach den Briefen an Timoth. und Titus damit ein eigener Stand bezeichnet wird; und aus A. Geſch. 20., daß, eben weil die Presbyteren ſo genannt werden, etwas ganz Beſonders hervortreten ſoll.

Über die Entſtehung dieſes amtlichen Verhältniſſes finden wir

im N. T. gar nichts. In den erſten Zeiten war es nicht vorhanden. Auf einmal iſt es da, ohne daß über die Einführung und Beſtätigung deſſelben etwas geſagt wird. Paulus ertheilt ſchon dem Timotheus und Titus für die Biſchöfe beſtimmte Vorſchriften.

Für die Einführung des Epiſkopats ſpricht Mehreres. Schon in dem religiöſen, geſellſchaftlichen Vereine der Juden hatte man eine ähnliche Perſon, nämlich den Archiſynagogos. Darin lag ein Reiz, auch für den religiöſen Verein der Chriſten auch eine ſolche Perſon zu ernennen. Den Heidenchriſten, den helleniſtiſchen vornehmlich, mußte es ein willkommner Ausdruck für den Vorſteher ſein, da bei den Griechen ſchon die zur Organiſirung und Beaufſichtigung neuer oder auswärtiger Provinzen bevollmächtigten Perſonen ἐπισκοποι genannt wurden. Auch Cicero ad Attic. L. VII. ep. II. beſchreibt den ἐπισκοπος als Einen, ad quem delectus et summa negotii referatur.

In der neuen Geſellſchaft mußte das Lehramt bald das weſentlichſte werden. Wer kann es auffallend finden, daß man über dieſen Haupttheil der Geſchäfte bald eigentliche Wächter ernannte? Schon in der erſten Zeit ſehen wir, daß einige Gehülfen der Apoſtel, die διδασκαλοι ganz vornehmlich dem Lehrfache ſich widmeten. Dieſe Lehrgehülfen der Apoſtel wurden vielleicht vorzugsweiſe zu Biſchöfen erhoben. Anfangs war die amtliche Stellung eines Biſchofs nicht fixirt, ſondern er übernahm das Lehrgeſchäft neben andern, welche er ſchon hatte. Daraus erklärt es ſich zum Theil, daß die Presbyteren A. Geſch. 20. ἐπισκοποι genannt wurden. So iſt wohl der ſchwankende Begriff ſelbſt im Briefe an Timotheus entſtanden. Obgleich hier beſtimmt von den Biſchöfen geredet und ihnen insbeſondere das Lehramt übergeben wird, ſo heißt es doch I. Timoth. 5, 17. ganz ausdrücklich, daß die πρεσβυτεροι lehrten.

Anfangs mag das Verhältniß des Biſchofs von dem der Presbyteren nicht völlig geſchieden geweſen ſein. Die Presbyteren waren eher in der Gemeinde förmliche Geſellſchaftsperſonen als

der Bischof; und so war es einfach und natürlich, daß der kenntniß- und einflußreichste Presbyter zu diesem Amte gleichsam von selbst hervortrat.

Wo das Amt eines Bischofs zuerst eingeführt worden, ist nicht zu bestimmen. Die Kataloge der Bischöfe, wie man sie aus Eusebius und Andern kennen lernt, haben immer viel Schwankendes und Abweichendes. Ansprechend bleibt die Meinung, die Eusebius *) mittheilt, nämlich, daß zu Jerusalem der erste Bischof gewesen sei. Gerade hier konnte die Einrichtung der jüdischen Synagogen zu einer ähnlichen Verfassung zunächst Anlaß geben, besonders in einer Zeit, in welcher die neue christliche Communität von den frühern Glaubensgenossen sich noch nicht so ängstlich und geflissentlich schied. War nun einmal die Einrichtung zu Jerusalem getroffen, so war die weitere Ausbildung des Bischofsamtes sehr natürlich. Und warum sollte nicht zu Jerusalem der ἐπισκοπος eben so gut zuerst angestellt worden sein, als der διακονος und πρεσβυτερος?

Die Erfordernisse zum Episkopate giebt der Apostel Paulus in seinen Sendschreiben an Timotheus und Titus ausführlich an. Unter ihnen tritt Lehrfähigkeit, Lehrthätigkeit und Exemplarität besonders hervor.

Über das Alter eines anzustellenden Bischofs ist auf den Concilien viel gestritten worden. In den ersten Zeiten aber kam es wohl hauptsächlich auf Geschicklichkeit und Einfluß an. Ein Bischof soll kein νεοφυτος I. Timoth. 3, 6., sondern ein in der Lehre schon Befestigter sein. Natürlich war es, daß man bei den Anforderungen an einen solchen das gesetztere Alter mit berücksichtigte. Wenigstens scheint Paulus I. Timoth. 4, 12. sich entschuldigen zu müssen, daß er den noch jugendlichen Timotheus zu einem

*) Hist. eccles. L. VII. C. 19. τον Ἰακωβου θρονον του πρωτου της Ἱεροσολυμων ἐκκλησιας την ἐπισκοπην προς αὐτου του σωτηρος και των ἀποστολων ὑποδεδεγμενον κ. τ. λ.

solchen Vorsteher der Gemeinde gemacht habe. Aus dieser Äußerung aber geht die doppelte Behauptung hervor, daß man einen Mann von gesetzterem Alter zum Bischofe wünschte, dabei aber sich doch an die Jugend nicht stieß, wenn sonst überwiegende Gründe in der Geschicklichkeit waren.

Die Apostel wählten ohne weiteres diejenigen Männer, die ihnen zu diesem Amte geeignet schienen. Eben so entschieden verfuhren Timotheus und Titus. Dabei bleibt es sehr erklärlich, daß die Gemeinden und deren besondere Bedürfnisse bei der Erwählung der Bischöfe einen Ausschlag thaten. Eine Betheiligung der Gemeinde an der Regierung ihrer Communitätsangelegenheiten dürfen wir nicht bezweifeln. An der Berathung zu Jerusalem über die antiochenische Streitsache nimmt die ganze Gemeinde Theil; eben so an der Beseitigung und Schlichtung von Unannehmlichkeiten zu Korinth. I. Korth. 5. und 6. und an andern Orten. Aristokratisch im edlen Sinne des Wortes wurde freilich die Regierungsform mehr und mehr.

Rücksichtlich der Weihe der Bischöfe wird etwas Eigenthümliches und Abweichendes nicht erwähnt. Timotheus ist unter Auflegung der Hände von Seiten der Presbyteren zu seinem Amte geweihet worden, I. Timoth. 4, 14.

Zur Rechtfertigung der Behauptung, daß der Bischof eine vom Presbyter verschiedene Person war, sobald die Benennung aufkam, können wir mehreres anführen. Schon die Benennung ἐπισκοπος hat etwas bestimmt Bezeichnendes, daß wir sie nicht für zufällig, auch nicht für synonym mit πρεσβυτερος halten dürfen, wenngleich einige Male beide Ausdrücke promiscue gebraucht werden. Paulus stellt schon ἐπισκοπους den πρεσβυτεροι bestimmt gegenüber. Es findet sich zwar das Wort ἐπισκοπος auch in der Pluralzahl, jedoch A. Gesch. 20. nur als ehrende Benennung der Presbyteren; vielleicht eben so Philipp. 1, 1.

Mit der Ansicht, daß sogleich in der ersten Zeit in der Gemeinde nur ein Bischof, dagegen mehrere Presbyteren gewesen

ſeien, ſtimmen die Nachrichten aus den ſpätern Jahrhunderten überein. Ausnahmsweiſe, erzählt man, ſeien in einer Gemeinde zwei Biſchöfe geweſen und zwar dann, wenn die Gemeinde aus zwei Partheien, aus einer der Judenchriſten und aus einer der Heidenchriſten, beſtanden habe.

Über die Geſchäfte des Biſchofs iſt uns aus dieſer Zeit wenig aufbewahrt worden. Mit Beſtimmtheit aber läßt ſich annehmen, daß derſelbe die Aufſicht und Leitung im Allgemeinen hatte und lehrte. Dies liegt ſchon in dem Worte ἐπισκοπος und darauf weiſet die Beziehung, in welcher die Presbyteren A. Geſch. 20, 28 ἐπισκοποι genannt werden, zurück. Darauf mag auch die Benennung ποιμενες Epheſ. 4, 11. hinzielen. Die hohe Würde des Biſchofs erhellet daraus, daß Paulus Tit. 1, 7. ſagt, er ſei θεου οἰκονομος zu betrachten.

In der zweiten Hälfte unſres Zeitabſchnittes wird das Verhältniß der Biſchöfe beſtimmter. Clemens Rom. I. 42 und 44. heißt es ganz beſtimmt, daß die Apoſtel die erſten Biſchöfe erwählt und ihnen den Namen beigelegt hätten. Jedoch es ſei dies mit Zuſtimmung und Billigung der Gemeinden geſchehen. Über die Weihe ſagen die apoſtoliſchen Väter gar nichts. Die Canones apostol. hingegen erzählen, daß ein Biſchof von zwei oder drei Biſchöfen die Weihe empfangen habe. Daſſelbe führen die Constitut. apostolicae an und dazu noch die ganze Feier, wie das Gebet, welches dabei geſprochen wurde. Einen ſichern Gebrauch darf man aber von dieſen Äußerungen nicht machen.

Die hohe Meinung, welche man von einem ſolchen Manne hatte, drückt ſich in jeder Stelle aus. Einige Stellen **) heben es ganz beſonders hervor. Man ſcheint ein ehrwürdiges Weſen an

*) C. 1.

**) Ignatius Trall. 13. ὑποτασσεσθαι τῳ ἐπισκοπῳ ὡς τῃ ἐντολῃ. C. 3. οὐ (τοῦ ἐπισκοπου) χαιρουσιν μεγαλῃ μαθησει.

dem Bischofe gleicht Ign. Ephes.*) und auf das Alter Rücksicht genommen zu haben. Der Bischof der Gemeinde der Magnesier Damas war vermuthlich ein junger Mann; weshalb Ignatius Magnes. 3. die Gemeinde warnt, daß man sich gegen denselben nichts herausnehme, da er ja sein Amt so trefflich verwalte.

Aus allen diesen Stellen des Ignatius und Clemens erhellet, daß der Bischof eine von allen andern Beamten verschiedene Person gewesen sei. Er wird stets vor dem Presbyter genannt. Es ist nicht eine Stelle vorhanden, in welcher er nach dem Presbyter genannt wird. Dies aber ist keine Zufälligkeit, da so viele Stellen des Ignatius über dies Verhältniß reden. Ein Zweifel kann über die Rangordnung deshalb nicht statt finden, da ausdrücklich im Schreiben an die Magnesier gesagt wird Cap. 6, daß der Bischof das Präsidium über das Presbyterium führe.

Alle Stellen in den Briefen der apostol. Väter sagen es ausdrücklich oder deuten es doch an, daß der Bischof ein auf alles sich erstreckendes Directorium in der Gemeinde führe. So wird er die allgemeine Richtschnur genannt **). Ohne ihn soll nichts Wichtiges in der Gemeinde geschehen ***); welche Ansicht Justin d. M. gleichfalls ausspricht. Die erste Stelle konnte ihm nicht entschiedener eingeräumt werden, als wenn es ausdrücklich heißt, daß er an Gottes und Christi Statt †) in der Gemeinschaft des neuen christlichen Staates betrachtet werden müsse.

Das Abendmahl wird nur unter Aufsicht des Bischofs auf eine gültige Weise gefeiert Smyrn. 8.; desgleichen

---

*) Abschnitt II. pag. 19.

**) Ephes. 3. οἱ ἐπισκοποι — γνωμη εἰσι. Magn. 6. ἐναρμοστε τῳ ἐπισκοπῳ εἰς τυπον και διδαχην. Tral. 13. ὑποτασσομενοι τῳ ἐπισκοπῳ, ὡς τῃ ἐντολῃ.

***) Anhang VIII. Der Hauptgrundsatz: »ἀνευ του ἐπισκοπου μηδεν ποιειν.«

†) Anhang VIII. Außerdem Ephes. 5. σπουδασωμεν οὐ μη ἀντιτασσεσθαι τῳ ἐπισκοπῳ, ἱνα ὡμεν Θεου ὑποτασσομενοι — Magn. 3. συνχωρουντες (πρεσβυτεροι) αὐτῳ (ἐπισκοπῳ) οὐκ αὐτῳ δε, ἀλλα τῳ

die Taufe und Agape. Das Gebet deſſelben wird ſehr hoch geſtellt und als beſonders wirkſam gedacht. Epheſ. 5. Eine gültige Ehe ſoll mit Wiſſen oder Willen des Biſchofs geſchloſſen werden.

Zuſatz.

Es kommen Ausdrücke vor, welche auf den Biſchof, wenn's auch nicht ausdrücklich geſagt iſt, zu gehen ſcheinen. Dahin gehören a. ἄγγελος in der Offenbar. Cap. 1—3. Dies bezieht ſich ohne Zweifel auf die Vorſteher der Gemeinden. b. προϊσταμενος Röm. 12, 8., gleichbedeutend mit προεστως in Juſtin d. M. c. προηγουμενος Clemens Rom. I. C. 21. Die προηγουμενοι daſelbſt ſtehen den πρεσβυτεροι entgegen und ſcheinen die Biſchöfe zu ſein.

Der Biſchof, obgleich er in der neuen Communität ſpäter erſcheint als der Diakon und der Presbyter, iſt im Urchriſtenthume ſchon die erſte Geſellſchaftsperſon, welche im Allgemeinen das Directorium führt, namentlich das Lehrgeſchäft betreibt. Iſt in der erſten Zeit dieſer Periode die Stellung deſſelben noch unſicher, ganz beſtimmt und ſicher wird ſie in der zweiten Hälfte des Urchriſtenthums.

6. Das Amt der Frauen.

Frauen übernahmen in dem neuen chriſtlichen Vereine gewiſſe Dienſte, und zwar finden wir ſolche, die **vorzugsweiſe Witwen** genannt werden und alsdann **Dienerinnen** überhaupt. Timotheus erhält ſogar eine förmliche Inſtruction für die **Witwen**. Siehe Abſchnitt IV. Cap. 2. und 3. I. Timoth. 5. Dieſe angeführte Stelle deutet auf die Verpflegung der **Witwen** allerdings hin, aber ohne Zweifel liegt doch mehr darin und nament-

---

πατρι Ἰησου Χριστου τω παντων ἐπισκοπω. — C. 13. ὑποταγητε τω ἐπισκοπω, ὡς Ἰησους Χριστος τω πατρι. — Trall. 2. τω ἐπισκοπω ὑποτασσεσθε ὡς Ἰησου Χριστω. — Philad. 3. ὁσοι θεου εἰσιν και Ἰησου Χριστου, οὑτοι μετα ... ἐπισκοπου εἰσι.

lich, daß sie Geschäfte in der Gemeinde übernahmen. Wozu sonst V. 9. und 10. und besonders V. 11.

Über die Wahl und Weihe*) der Dienerinnen überhaupt sagt das N. T. so wenig etwas als die Briefe der apostol. Väter. Die dem Timotheus übergebene Instruction für die Witwen läßt uns annehmen, daß sie schon eine eigene Classe der Gesellschaftspersonen bildeten und als solche dem Timotheus bekannt waren. Im entgegengesetzten Falle würde sich Paulus wohl näher über die Functionen und Nothwendigkeit derselben ausgelassen haben.

Wann und wo die Dienerinnen zuerst eingeführt wurden, läßt sich nicht angeben.

Wahrscheinlich aber bleibt es, daß zu der Einführung derselben die große Anzahl der Armen in den neuen Gemeinden und die Zeitansichten über die Trennung der Geschlechter Veranlassung gegeben haben. Sehr weise war es, daß die neue religiöse Gesellschaft auf eine Trennung der Geschlechter hielt, um Verunglimpfungen vorzubeugen.

*) Wir wissen nicht einmal, ob eine Weihe derselben im Urchristenthume statt gefunden. Für den Gebrauch derselben sprechen Acten der Concilien. In einem Kanon des chalcedonischen Concils wird die Ordination der Dienerinnen ausdrücklich angeführt und eine χειροτονία genannt. Die apostol. Constitutionen führen sogar eine Gebetsformel an. Dagegen aber läßt sich mehreres anführen. Man verlangte von den Dienerinnen die Gaben nicht, welche man von der Auflegung der Hände erwartete; man wollte sie ihnen nicht einmal zugestehen. Sie sollten, wie Paulus ausdrücklich ausspricht, in der Versammlung nicht lehren. Zu den Geschäften, welche sie verrichteten, bedurften sie der Weihe nicht. Baronius behauptet, daß die Ordination der Diakonissinnen bis zum sechsten Concilio nicht üblich gewesen sei. Epiphanius sagt ausdrücklich, daß die γυναῖκες keine priesterliche Geschäfte übernommen und demnach keine ἱερῶσαι gewesen seien; daß man sie zwar πρεσβυτίδας genannt, ihnen aber nicht die Geschäfte der Presbyteren übertragen hätte. Deßungeachtet läßt sich mit Gewißheit die Weihe nicht leugnen, wenigstens darf man zugestehen, daß irgend ein Weiheact in einem Zeitalter, in welchem man alles mit einem hohen religiösen Sinne auffaßte, statt gefunden habe.

Die Erfordernisse der Witwen sind Abschnitt IV. C. 3. angegeben. Bald nahm man jüngere Frauenzimmer zu Diensten, für welche sie geeignet erschienen, welche, weil sie nur äußerliche Dienste bei den Versammlungen in der Gemeinde, nicht Erziehung, wie die Witwen, übernehmen mochten, den Namen Diakonissinnen bekamen. Auf dies Letztere deuten schon die Abschnitt IV. angeführten Beispiele hin, wie die Stellen aus Plinius und Ignatius. Eine Parallele zwischen Witwen und Presbyteren, zwischen Diakonissen und Diakonen lag sehr nahe neben den Motiven, welche von der Trennung des Geschlechts hergenommen waren.

Der Gang der Ausbildung dieses Dienstes mochte folgender sein. Anfangs wählte man zu diesem Amte nur ältere Frauen deßhalb, weil sie am ersten in den Familien entbehrt werden konnten. Die Witwen eigneten sich am besten dazu, zumal wenn sie schon in vorgerückten Jahren waren und sich nicht leicht wieder verheiratheten. Um allen Störungen, welche der Wechsel herbeiführte und allen Verdächtigungen wegen der Sittlichkeit vorzubeugen, nahm man betagte Witwen (von 60 Jahren). Da aber in jenen Zeiten der Bedrängnisse den älteren Frauen viele Geschäfte beschwerlich fallen mochten, so gesellte man ihnen später jüngere Frauen und Jungfrauen zu. Dabei aber behielt das Amt die Benennung: Amt der Witwen, und die Dienerinnen heißen gewöhnlich χῆραι. Den Schlüssel zu dieser Behauptung findet man in Ignatius Smyrn. 3., in welcher Stelle die παρθένοι αἱ λεγόμεναι χῆραι genannt werden. Dasselbe bestätigen die apostolischen Constitutionen *), Tertullian **) und Epiphanius ***). Un-

*) L. III. C. 18. διακονισσα γινεσθω παρθενος ἀγνη, αἱ δε μηγε, εαν χηρα μονογαμος πιστη και τιμια. Hiernach hatte sogar schon die Jungfrau den Vorzug.

**) de veland. Virgin. C. 9. Scio alicubi virginem in viduatu ab annis nondum viginti collocatam.

***) Expos. Fid. C. 21. ἡ χηρευσασα απο μονογαμιας ἡ ἀει παρθενος οὐσα.

beſcholtenheit der Sitten und Dienſtfähigkeit waren bei der Wahl die Hauptbedingungen.

Über die Verrichtungen der Dienerinnen iſt man nicht ganz im Reinen. Folgendes aber läßt ſich als das Wahrſcheinlichſte annehmen; negativ, daß ſie durchaus keinen Antheil an dem doctrinellen und an der Sacramentsverwaltung, überhaupt nicht an den wichtigern kirchlichen Geſchäften hatten. In der Inſtruction an Timotheus wird mit keinem Worte ihnen etwas in dieſer letzten Beziehung aufgetragen; im Gegentheile verbietet Paulus an einer andern Stelle ausdrücklich die Theilnahme der dienenden Frauen an dem Lehrgeſchäfte. Nach Titus 2, 3, und 4. ſollen ſie Lehrerinnen und Vorbilder allen weiblichen Tugend ſein. Epiphanius bemerkt, daß ſie keine ἱερωσσαι geweſen ſeien, und Tertullian ſagt, daß nur die Ketzer den Weibern erlaubt hätten, zu lehren und zu taufen. Die Töchter des Philippus A. Geſch. 21, 9, worauf man ſich beruft, waren keine kirchliche Perſonen. Der Streit zwiſchen Evodia und Syntyche Philipp. 4, 2, welchen Paulus beizulegen ſucht, bezieht ſich nicht, wie Einige meinen, auf Religionsangelegenheiten.

Poſitiv läßt ſich das Amt der Frauen dahin beſtimmen, daß ſie, je nachdem ſie rückſichtlich des Alters und der Fähigkeit geeignet erſchienen, zu äußerlichen Verrichtungen, beſonders zur Armen- und Krankenpflege, zu häuslichen und Erziehungsgeſchäften, angeſtellt wurden. Dies war ſehr natürlich, da im Oriente die Scheidung der Geſchlechter genau beobachtet wurde. Auf die Verrichtung ſolcher Geſchäfte weiſet die Inſtruction, welche Timotheus von Paulus erhält, zurück; eben ſo das Wort διακονος, was Röm. 16. der Phöbe beigelegt wird, und das Wort ministra bei Plinius. Nach Lucian finden wir ſie vor den Gefängniſſen, um den Gefangenen zu dienen. In ſpätern Zeiten wurde das Amt der Frauen weiter ausgedehnt, in den Zeiten des Urchriſtenthums umfaßte es, was eben angegeben worden iſt.

7. Der Vorleſer.

Der Vorleſer hatte das Geſchäft, die Stelle der heil. Schrift in der religiöſen Verſammlung vorzuleſen, über welche der das Lehrgeſchäft Ausübende einen Vortrag halten wollte.

Über die Zeit, in welche ſeine Anſtellung fällt, iſt man nicht einig. Gewöhnlich ſetzt man ſie zu ſpät an. Ein Zeugniß Juſtins d. M. redet ſchon davon. Er erzählt über die Sonntagsfeier, daß, wenn der Vorleſer (ἀναγνωσκων) geendigt habe, ſo beginne der Vorſteher ſeine Rede. Es wird dieſe Einrichtung als eine ganz übliche Gewohnheit angeführt (Anhang VII.).

Jeſus macht, nach Luc. 4, 20., von der Einrichtung der jüdiſchen Synagogalverfaſſung Gebrauch, indem er nach Leſung des Textes das Buch einem Diener giebt. Gebrauchte man nach jüdiſcher Sitte überhaupt bei den Vorträgen einen Diener (ὑπηρετης), ſo konnte daraus leicht die Anſtellung eines eigenen Vorleſers erfolgen.

Es iſt möglich, daß dies Geſchäft von einem Diakon verſehen ward und daß Juſtin, welcher an einen Römer ſchrieb, ſich eines ganz allgemeinen Ausdrucks bediente. Wie dem aber ſei, wir ſehen, es wurde die Bibelſtelle, die zur Betrachtung kam, in dieſer Zeit von einer eigends dazu erkornen Perſon vorgeleſen.

Andere geſellſchaftliche Perſonen, z. E. Subdiakonen, Akoluthen, Oſtiarier und andere, wurden allmählig angeſtellt, als die Geſellſchaft der Chriſten ſich mehrte und ihr Cultus eine feſtere Form erhielt. In dem Urchriſtenthume, nach der in der Vorrede feſtgeſetzten Zeitbeſtimmung, findet ſich von dieſen noch keine Spur.

Zweites Capitel.

Pragmatiſche Darſtellung, wie die verſchiedenen Ämter bis zum Ende dieſes Zeitabſchnittes ſich ausbildeten, und die einzelnen Perſonen an den Geſchäften Theilnahme gewannen.

Die Ausbildung der einzelnen Ämter in dem Urchriſtenthume wurde durch die geſellſchaftliche Verfaſſung der Chriſtenvereine be-

dingt, bald schneller gefördert, bald gehemmt. Die einzelnen Ämter waren Erzeugnisse der Bedürfnisse des gesellschaftlichen Zustandes. Die Ausbildung derselben in Hinsicht der Verschiedenheit und ihrer Grenzen mußte mit der Vermehrung der Vereine und der Mannigfaltigkeit der Gestaltung innerhalb derselben gleichen Schritt halten. Anfangs besorgten die Zwölf, von den Siebenzig unterstützt, das Wesentliche bei der Organisation und in der Leitung der neuen Vereine, wobei sie doch die Ansicht der Gemeindeglieder hörten und diese bei der Regulirung der Communitätsangelegenheiten betheiligten. Dies ging recht gut, so lange die Hauptgemeinde, auf deren Ausbildung die Apostel besonders einwirkten, zu Jerusalem ihren Sitz hatte. Jedoch bei dem Wachsthume der daselbst neugegründeten Gemeinde und bei der baldigen Vermehrung der Gemeinden mußten sie Gehülfen wählen.

Die ersten Geschäfte der Apostel und ihrer Gehülfen bezogen sich auf die Gründung der Gemeinden. Kaum aber waren diese gegründet, so entstand in ihrer Mitte Armuth und Noth aller Art und daraus die Pflicht, diesem Übel zu wehren oder abzuhelfen. Zu diesem Zwecke stellte man Männer, auch Frauen an.

Daß neben diesen äußeren Bedürfnissen die Belehrung nicht ruhen durfte, versteht sich von selbst. Je größer die Gemeinden wurden, desto zahlreicher mußten die gesellschaftlichen Personen werden. Und wenn selbst das Lehrfach von einzelnen Personen früher ausschließlich nicht verwaltet wurde, so mußte doch mit dem Wachsthume der Gemeinden zugleich diese Thätigkeit von Seiten der Gesellschaftspersonen vermehrt werden.

Die Verfassung der religiösen Versammlungen wurde allmählig bestimmter und sicherer, weshalb man für die Erbauung und Liturgie überhaupt mehr Thätigkeit von Seiten der Gesellschaftspersonen in Anspruch nahm.

Die Ungewißheiten, Unordnungen und Streitigkeiten in mehreren Gemeinden machten gleichfalls die Anstellung bestimmter Gesellschaftspersonen nothwendig.

Die Ausbildung der Ämter ging übrigens nicht planmäßig von ſtatten. Der anfängliche Bildungsact war unmittelbare Folge der apoſtoliſchen Thätigkeit. Die Apoſtel ordneten, leiteten, trafen Einrichtungen. Man ahmte in den einzelnen ferneren Gemeinden dies und jenes, was die Apoſtel in ihrem nächſten Kreiſe einrichteten, nach, und ſo entſtand allmählig eine Regel und Obſervanz, welche am Ende entſcheidend ward. Was anfangs auf den Rath des einen oder andern Apoſtels eingerichtet worden war, wurde ſchon am Ende des Urchriſtenthums Regel.

Eben ſo trat am Ende dieſer Periode eine Scheidung der Geſchäfte ein, ſo daß dieſelben eine beſtimmtere Richtung auf die Leitung der Gemeinden, den Unterricht und das Gemeindeweſen erhielten.

Nach Jeſu Scheiden traten die Apoſtel an ſeine Stelle und wurden durchweg die leitenden Organe in den Verbrüderungen. Sie regierten die übrigen Mitglieder, trafen Anordnungen, gründeten Gemeinden. Man wandte ſich an ſie in ſchwierigen Fällen, ſie entſchieden, und ihre Ausſprüche waren entſcheidend. Was ſie in der Gemeinde zu Jeruſalem anordneten, das wurde meiſtens Norm oder Obſervanz für die übrigen Gemeinden. Dies geſchah aber gerade nicht nach förmlicher Übereinkunft zwiſchen den Apoſteln und Gemeinden, ſondern es ging aus der Natur der Sache hervor. Es verſtand ſich von ſelbſt, daß die Gemeindeglieder bei allen wichtigen Vorfällen ſich an die Apoſtel wandten; vollends in ſtreitigen Punkten. Als die Gemeinden anwuchſen, ward dieſe ſpezielle Leitung von Seiten der Apoſtel unmöglich, ſo daß ſie Stellvertreter wählten, welche unter der Apoſtel Auctorität in den Gemeinden mit leiteten und ordneten. So findet man in einzelnen Gemeinden anfangs noch gar keine leitenden Organe, ſondern faſt Alles, ſelbſt die Lehre, von der Willkür abhängig. Dies loſere Band hielt aber nicht feſt.

In der zweiten Hälfte des Urchriſtenthums ſehen wir Perſonen, welche als leitende Organe in den Gemeinden daſtehen und hier

ben: es sind die ἐπισκοποι. Eine ganz bestimmte Begrenzung ihres Geschäftskreises dürfen wir nicht erwarten, sondern wir müssen hier wiederum den Gesichtspunkt festhalten, daß dies Amt durch das Bedürfniß erzeugt wurde und nach der Lage der Sache einer ganz bestimmten Form anfangs nicht bedurfte. Der ἐπισκοπος war das leitende Organ in der neuen Gesellschaft, so daß ohne ihn nichts geschehen durfte, ja daß er in den meisten Fällen wohl bestimmt eingriff und anordnete. Daneben mochten manche andere Gesellschaftspersonen die Geschäfte des Bischofs theilen. Dies streitet nicht gegen den aufgestellten Satz, und es lassen sich mehrere Fälle denken, wo dies geschehen konnte. War in einer Gemeinde, die sich gründete, noch kein Bischof, so mußte der Presbyter, vielleicht selbst der Diakon, das Geschäft der Leitung, des Vorsitzes und der Administration übernehmen. So scheint in der philippischen Gemeinde zu der Zeit, als Polykarp seinen Brief schrieb, ein Bischof nicht gewesen zu sein. Hier verstand es sich von selbst, daß die Presbyteren oder einer derselben, oder das Presbyterium bis zu der Zeit, daß ein Bischof gewählt oder wieder gewählt wurde, das Präsidium und die Leitung des Gemeindekörpers übernahm. Justin d. M. bedient sich vielleicht vorsichtig deßhalb der allgemeinen Benennung προεστως.

Die Ansicht bestätigt sich jedenfalls, daß schon zu Ende dieser Periode der Bischof der Erste in der Gemeinde war und deßhalb auch der Dirigent der neuen Communität im Allgemeinen wurde.

Das Lehramt war vom Anfange an das wichtigste, weil es das nöthigste war. In den ersten Zeiten, als noch kein fester Verband die Anhänger des Christenthums zu festen Gemeinden verknüpfte, oder doch nur wenige Gemeinden erst gegründet waren, erstreckte sich das apostolische Geschäft vornehmlich auf Belehrung. Aber selbst diesem Geschäfte konnten die Apostel allein nicht lange Zeit vorstehen, dann nämlich nicht, als die Gemeinden bedeutend wuchsen. Deßhalb findet man bald unter verschiedenen

Benennungen Apostelgehülfen, welche die Belehrung mit übernahmen. Anfangs lehrte ein Jeder, welcher die Grundansichten erkannt hatte und als zum Lehren befähigt von den Aposteln dazu angewiesen worden war. So kommt es, daß man einen Neugewonnenen bald als Lehrer auftreten sieht. Anders wurde es hiemit, sobald die Gemeinden als abgeschlossene Vereine sich bildeten. Alsdann verlangte man Lehrer, welche die Kenntnisse der Gemeinden erweiterten und denen das Lehrgeschäft die wichtigste Sache war und blieb. So kam es, daß die Personen, welche das Lehrgeschäft übernahmen, die wichtigsten wurden, und daß man zu diesem Geschäfte die tüchtigsten Männer wählte. Es sind die ἐπίσκοποι. Wenig zwar ist hierüber gesagt, aber die Sache erklärt sich so am natürlichsten. Die Bischöfe, mit der Direction der Gemeinden beschäftigt, mochten der Presbyteren und Diakonen beim Lehrgeschäfte sich bedienen; jedoch jene lehrten selbst und vorzugsweise, wie dies aus den wenigen Nachrichten erhellt. In jedem Falle waren sie die Wächter über Alles, was gelehrt wurde; ohne sie sollte nichts geschehen, also das Wichtigste, die Lehre, ohne sie nicht gehandhabt werden.

So lange die Apostel in Jerusalem blieben und gemeinschaftlich die Direction des Gemeindewesens besorgten, war ihr Wille und also ihr Einfluß auch in dieser Hinsicht entscheidend. Dieser unmittelbare Einfluß der Apostel mußte durch Erweiterung der Christenvereine eine Änderung erleiden, und er erlitt sie dadurch, daß sie sich bald gewisser Gehülfen bedienten. Dies lehrt die Geschichte der Gemeinde zu Jerusalem schon in der ersten Zeit. Diese Gemeinde, in welcher bald eine große Zahl Armer sich fand, erheischte Männer, welche unter dem Namen Diakonen die Armenpflege übernahmen. Dasselbe Bedürfniß wurde ohne Zweifel bald in andern Gemeinden fühlbar, da viele Arme zuerst sich zum Christenthume bekannten. Nichts lag näher, als daß nach dem Vorgange der Gemeinde zu Jerusalem in den übrigen Gemeinden Diakonen zu demselben Zwecke angestellt wurden.

Zugleich bedurfte man Männer, welche den sittlichen Zustand der neuen Verbrüderungen beobachteten, corrigirten und weiter förderten. Diese Männer, deren mehrere in jeder Gemeinde angestellt wurden, bildeten eine Art von Collegium: das Presbyterium. Für die Errichtung eines solchen Collegiums fand man schon etwas Vorbildliches im Judenthume. Sollten diese Männer ihren Zweck erfüllen, so kam es hauptsächlich darauf an, daß sie ganz unbescholten und, was der Name schon andeutet, von reiferem Alter sein mußten. Besondere Sitten und Ansichten jener Zeit verlangten die Anstellung dienender Frauen.

Am Ende dieses Zeitraumes hatten sich drei Dienstverhältnisse ausgebildet, welche dem Gemeindewesen vorzugsweise ersprießlich wurden. Es sind folgende. Erstens: das der Presbyteren, welche den wichtigsten Theil der Geschäfte, die sich auf den sittlichen Zustand der neuen Gemeinden bezogen, übernahmen, nämlich das Censoramt. Dabei konnte eine Theilnahme an der Armenpflege eben so wenig außer dem Bereiche ihres Berufes liegen, als die Theilnahme am Lehrgeschäfte, wenn sie hierzu Geschicklichkeit besaßen. Zweitens: das der Diakonen. Der Diakon besorgte unter Leitung und im Auftrage des Bischofs, mitunter wohl des Presbyters, zunächst die Armenpflege, außerdem aber noch andere Geschäfte, die ihm aufgetragen wurden, z. E. Theilnahme an der Lehre, an Gesandtschaften, an der Feier des heil. Abendmahls. Drittens: das der dienenden Frauen.

Dabei ist aber anzunehmen, daß der Bischof neben dem Lehramte, das ihm hauptsächlich oblag, zugleich die Direction rücksichtlich aller dieser Geschäfte hatte.

Drittes Capitel.

Die welt- und staatsbürgerliche Stellung der zum Predigtamte Berufenen.

Fragen über die welt- und staatsbürgerliche Stellung der zum Predigtamte Berufenen haben im Laufe der Zeit, so gegenwärtig,

die größte Wichtigkeit erhalten. Wenden wir den Blick auf das Urchriſtenthum zurück, ſo ſind die hierher gehörigen Betrachtungen von der einfachſten Art. Grundanſicht, die der Apoſtel Paulus hervorhebt, iſt die, daß der Chriſt diejenige Stellung, welche Gott ihm durch Geburt, Erziehung und Lebensverhältniſſe angewieſen, behaupten und mit heiligem Sinne ausfüllen ſolle, 1. Korth. 7, 20. 17. 24. Der zum Predigtamte Berufene änderte daher ſeine Stellung zum Staate im Allgemeinen ſo wenig, als in der menſchlichen Geſellſchaft. Nur im neuen Vereine gab der Lehrberuf eine andere, merklich von der der übrigen Mitglieder abweichende Stellung, welche hier nicht weiter wiederholt wird.

1. Über die weltbürgerliche Stellung der zum Predigtamte Berufenen.

Aus dem Verhalten der zum Predigtamte Berufenen jener Zeit laſſen ſich einige Sätze entlehnen, welche, da ſie durch die Wirklichkeit dargethan ſind, als Grundſätze gelten können.

a. Der zum Predigtamte Berufene war moraliſch mehr, als jedes andere Mitglied des Vereins, verpflichtet und durch die äußeren Umſtände genöthigt, aus mehreren Verhältniſſen des Lebens heraus- oder doch davon zurückzutreten.

Die Stellung eines Religionslehrers in jener Zeit mußte ſich bald von der eines andern Mitgliedes durch die Natur des Berufes ſelbſt unterſcheiden. Die Art und Weiſe, wie in jenen Zeiten die neue Lehre verkündigt ward, erheiſchte jene andere Stellung. Die ſchriftliche Mittheilung wurde nur wenig und eigentlich nur auf eine nachhelfende Weiſe angewendet. Das lebendige Wort war das Hauptmittel zur Verbreitung des Chriſtenthums. Hieraus ging für den Religionslehrer die moraliſche Verpflichtung hervor, aus allen denjenigen Verhältniſſen, welche die Wirkſamkeit deſſelben hemmten, ſo viel als möglich herauszutreten. Die Apoſtel und apoſtoliſchen Lehrer mußten alſo Vieles vom häuslichen

und Familienleben aufgeben, so ihr Gewerbe, wenn nicht ganz verlassen, doch beschränken. Paulus setzte sein Gewerbe noch fort, so viel es sich mit seinem Lehrgeschäfte vereinigen ließ, um Niemandem beschwerlich zu fallen.

Ganz natürlich aber war es, daß Lehrer, welche ihre Subsistenz sich nicht verschaffen konnten, diese von ihren übrigen Glaubensgenossen fordern durften. Sie traten um ihres Berufes willen aus ihrem Geschäftsleben heraus, aber damit in den Besitz eines Rechtes auf das Vermögen der andern Mitglieder des Vereins. Jesus weiset schon darauf hin, und Paulus wiederholt es ausdrücklich, daß der Religionslehrer seinen Unterhalt von Andern fordern dürfe, I. Korth. 9, 11—14. Gal. 6, 6. Wenn Letzterer selbst seinen Unterhalt sich zu verschaffen sucht, um Niemandem beschwerlich zu fallen, so drückt er es doch bestimmt genug aus, daß auch er, wie andere Apostel, ein Recht habe, seinen Unterhalt von den Lehrempfängern zu fordern.

b. Abgesehen von diesen Veränderungen der Lebensweise, zu welchen die Umstände und die moralische, aus dem Lehrberufe entspringende Verpflichtung anriethen, behauptete der christliche Religionslehrer die Stellung in der menschlichen Gesellschaft, welche jedes Mitglied der Communität nach den Ansichten des Christenthums behaupten darf und soll.

Daß die christlichen Religionslehrer jener Zeit als ein besonderer Stand des Gesellschaftsvereins sich selbst bemerklich machten und von den übrigen Mitgliedern desselben als solcher anerkannt wurden, ist an sich so natürlich als durch die Wirklichkeit begründet. Der scharfe Unterschied aber zwischen dem Clerikerstande (τάξις ἱερατική, τάξις τοῦ βήματος) und dem Laienstande (eine Benennung, die erst im dritten Jahrhunderte aufkam); — ἰδιώτης, I. Korth. 14, 16. —) bildete sich erst in späteren Zeiten aus. In der Wirklichkeit freilich war gleich anfangs ein Unterschied der Stände da, ohne welchen der Gesellschaftsverein

nicht beſtehen konnte. Ein Unterſchied zwiſchen Lehrenden und Lernenden mußte urſprünglich vorhanden ſein und in beſtimmten Formen ſich äußern. Die Lehrenden wurden bald auch Leitende, denen man, wenn ſie ihrem Amte auf eine angemeſſene Weiſe, mit reiner Sittlichkeit und frommer Begeiſterung vorſtanden, bald ein Anſehen vor den übrigen Mitgliedern einräumte. Dies war kein von außen her gegebenes, unauslöſchliches Gepräge, ſondern eine durch wahren Werth und religiöſen Sinn erlangte Würde. So finden wir in jener Zeit einen eigenen lehrenden, leitenden, ordnenden Stand, welcher zu ſeinem Berufe eigends und bedeutungsvoll eingeweiht wurde und im Leben ganz beſtimmt hervortrat, deſſen urſprüngliche Einfachheit aber bald in das ſpäter durchaus herrſchend gewordene Klerikerverhältniß ſich umwandelte.

Eben ſo ſtellten ſich die Genoſſen dieſes Standes im geſelligen Leben den übrigen Mitgliedern gleich. An ein Zurückziehen aus den Kreiſen des geſelligen Verkehrs war nicht zu denken, da der neue Beruf vielmehr die Lehrer mitten unter die Menſchen führte. Jeſus und die Apoſtel erklärten ſich ſchon entſchieden gegen das anachoretiſche Leben und vermieden jede den Juden ſonſt gewiß willkommene Auszeichnung in Speiſe, Trank, Kleidung und Beſchäftigung. Die Gütergemeinſchaft zu Jeruſalem, obgleich ſie unpractiſch geweſen ſein mag, läßt uns doch den Geiſt des Vereines ahnen, einen Geiſt, der eine innige, vertrauliche Vereinigung der Lehrenden und Lernenden, der Leitenden und zu Leitenden bewirken wollte. Das häusliche Leben unterſchied den chriſtlichen Religionslehrer gewiß eben ſo wenig, wenn von den Sitten, der Lebensweiſe und dem Herkömmlichen die Rede iſt. Allerdings wurden die Apoſtel durch ihren Beruf von einem eigentlichen häuslichen Leben, wenigſtens oft und auf einige Zeit, entfernt. Aber aus I. Korinth. 9, 5. ſehen wir, daß die Apoſtel ſelbſt auf ihren Apoſtelreiſen das häusliche und Familienleben fortſetzten; wenigſtens ſehen wir daraus ſo viel, daß es den Anſichten der Apoſtel nicht widerſtrebte, in häuslichen Ver-

bindungen zu leben. Bei diesem Gegenstande fehlen die näheren Nachrichten, wodurch man aber um so mehr zu dem Schlusse sich berechtigt fühlt, daß die Apostel und neuen Lehrer von dem Gewöhnlichen nicht abweichen mochten. Was das Erwerbs- und Geschäftsleben betrifft, so trat in dieser Hinsicht nach der Natur des übernommenen Berufes eine bedeutende Veränderung ein. Unmöglich konnten die Männer, welche lehren sollten, namentlich wenn ihr Beruf sich erweiterte, ihre Erwerbsgeschäfte auf eine genügende Weise fortsetzen. Daß aber die Fortsetzung der Erwerbsgeschäfte, wenn diese an sich nicht unedel waren, den Ideen vom Predigtamte keineswegs widersprach, dies sehen wir aus dem Benehmen einzelner Apostel und namentlich des Apostels Paulus. Den Apostel Paulus sehen wir später mitten in seiner Apostelthätigkeit sein Handwerk noch fortsetzen. Freilich konnte nur ausnahmsweise eine solche Beschäftigung statt finden, sobald ein solcher vielumfassender Beruf ergriffen war. Die ersten Religionslehrer führten zum Theil ein eheliches Leben und bewiesen damit, daß sie von den übrigen Mitgliedern ihres Vereins sich nicht unterscheiden, noch aus der menschlichen Gesellschaft heraustreten wollten. Es findet sich durchaus kein Gebot für den christlichen Religionslehrer aus jener Zeit, im ehelosem Stande zu leben. Einige Winke, die für ihn unter den Verhältnissen, in welchen er leben und wirken sollte, sehr zeitgemäß und heilsam waren, sind hierher nicht zu zählen. Im Gegentheile redet Paulus ganz bestimmt in der bereits angeführten Stelle, I. Korth. 9, 5. und 6., von dem Rechte, eine Frau (ἀδελφὴν γυναῖκα) bei sich zu haben, wie die übrigen Apostel. Ferner weiset er im Briefe an Timotheus und Titus auf das Ehegesetz hin, daß ein Geistlicher (ἐπίσκοπος) nur Eine Frau haben solle. Ferner findet man in der frühesten Geschichte der christlichen Kirche berichtet, daß Absetzung vom Amte und Kirchenbann darauf gesetzt gewesen sei, wenn ein Geistlicher, selbst um der Religion willen, seine Ehefrau verstieß. Socrates in seiner

Geschichte*) erzählt, daß zu seiner Zeit viele morgenländische Bischöfe in rechtsmäßiger Ehe gelebt haben.

Petrus war schon verheirathet, als er zum Apostel ernannt wurde, Matth. 8, 14. Clemens Alexandrinus führt es ausdrücklich an**). Auch οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι und, um es zu heben, ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου sind verheirathet gewesen. Wie viele derselben verheirathet waren, ist mit Übereinstimmung nicht berichtet. Von Clemens Alexandrinus wird neben dem Petrus auch Philippus genannt. Selbst Paulus ist nach dem interpolirten Briefe des Ignatius an die Philadelphier 4. verheirathet gewesen. Ob Johannes unter οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι gewesen sei, muß man in Zweifel lassen. Epiphanius nennt ihn den Jungfräulichen (παρθενικός)***). Clemens Rom. spricht von sich, als wenn er verheirathet gewesen sei und Kinder gehabt habe. Nach dem Schlusse des Briefes Polykarps ist Valens verheirathet gewesen. Aus diesen Angaben erhellt, daß christliche Lehrer in jener Zeit im ehelichen Stande lebten, was um so gewisser erscheint, da ein Eheverbot in jener Zeit nicht existirte.

2. Über die staatsbürgerliche Stellung der zum Predigtamte Berufenen.

Die Stellung der zum Predigtamte Berufenen in staatsbürgerlicher Hinsicht läßt sich nur analogisch aus der Stellung der Christen im Staate überhaupt abnehmen und darstellen. Die herrschende Staatsgewalt und die Grundsätze der Christuslehre wiesen dem christlichen Religionslehrer den staatsbürgerlichen Standpunkt an.

Anfangs war man einestheils auf die Lehre, Lehrer und Mitglieder der christlichen Communität nicht aufmerksam; anderen

*) L. V. C. 22.

**) Strom. L. III. p. 535. edit. Potteri.

***) Haeres. XXVIII. 10.

Theils behandelte man Alles mit Gleichgültigkeit von Seiten der Staatsgewalt. Die römischen Proconsuln z. E. nahmen fast gar keine Notiz von der christlichen Religion und ihren Bewegungen in einer Zeit, in welcher sie schon bedeutendes Aufsehen machte. Die ersten christlichen Gemeinden waren Erscheinungen, die nach dem Geiste der Zeit wohl den jüdischen Dogmatiker, wenig aber den römischen Statistiker beschäftigten und welche auf das Bestehen und die Formen des Staates keinen Einfluß ausübten. Die christlichen Religionslehrer betrachtete man im Allgemeinen dem gemäß als solche, welche den Gesetzen des jedesmaligen Landes so gut als ihre Gemeinden unterworfen waren.

Anders betrachtete man die Gemeinden da, wo sich politische Unruhen erhoben; denn dann wurde man oftmals gegen die neue Communität animos und besonders, wie sich denken läßt, gegen die Religionslehrer als die Häupter solcher Corporationen strenge. Der Religionslehrer als Haupt der Gemeinde wurde nun so lange geduldet, als er dem Staate unschädlich erschien.

Vollends traurig war die Lage des Religionslehrers, wo eine förmliche Verfolgung ausbrach; denn was war natürlicher, als daß die Verfolgungswuth denselben zuerst traf? Stephanus wird gesteinigt; Jacobus, Petrus, Paulus und die meisten Apostel umgebracht; Johannes, nach einer allgemein herrschenden Sage, in's Exil verwiesen. Die römischen Proconsuln lassen am ersten bei entstehendem Verdachte die christlichen Lehrer und Vorsteher der Gemeinden torquiren; so Plinius zwei ancillae; Ignatius muß zu Rom mit den wilden Thieren kämpfen.

Zuweilen mochte es sich zutragen, daß ein zum Christenthume Übergetretener da, wo die Animosität gegen die neue Communität nicht eben groß war, eine Zeit lang noch das bürgerliche Amt bekleidete, dem er früher vorgestanden. Jedoch die ganze Verfassung des Christenvereins und der Geist, welcher in ihm waltete, brachte zu bald eine Scheidung hervor. Die neuen christlichen Lehrer nah-

men wohl, zumal wenn ſie Ämter bekleidet hatten, die ſie dazu berechtigten oder veranlaßten, Schlicht- und Schichtungsverſuche vor; aber ſicherlich nur innerhalb ihres Vereins und ſelbſt dann blos, wenn eine Einmiſchung der Staatsgewalt dabei nicht ſtatt fand.

Der Staatsgewalt gegenüber nahm der chriſtliche Religionslehrer folgende Stellung ein. Derſelbe durfte von dem Staate, in welchem er lebte, wie jeder Bürger des Staates und wie jedes Mitglied ſeiner Communität Recht und Schutz fordern. Paulus appellirte an den römiſchen Kaiſer, da er bei deſſen Statthalter kein Gehör fand; Juſtin d. M. ſetzte Vertheidigungsſchriften an die römiſchen Kaiſer auf. Dem chriſtlichen Religionslehrer, wie jedem Mitgliede des Vereins, blieb es unbenommen, gleich den übrigen Bürgern Geſchäfte zu treiben. Die höhere Anſicht von dem erwählten Berufe mochte freilich ihm einen Sinn einflößen, welcher ihn von manchen Geſchäften abhielt; wie ja Titus und Timotheus darauf vom Apoſtel Paulus hingewieſen werden, daß der chriſtliche Religionslehrer nie ein entwürdigendes Geſchäft treiben dürfe. Eingriffe in die Jurisdiction waren dem chriſtlichen Religionslehrer überall nicht geſtattet. Wenn man ſich auf I. Timoth. 5, 19. und einige andere Stellen beruft, ſo deuten dieſelben nur auf Sühneverſuche in Privatſachen hin. Ignatius, welcher den Biſchöfen eine große Gewalt einräumt, hebt gefliſſentlich hervor, daß ſich dieſe Gewalt nur auf die eigenen inneren Angelegenheiten des Vereins beziehe, Smyrn. 8. Nur als freiwillig gewählte oder zugelaſſene Schiedsrichter mochten ſie zuweilen, innerhalb ihrer Communität, zur Beilegung von Streitigkeiten auftreten. Es traten in den Zeiten des Urchriſtenthums Verfolgungen ein, unter welchen die Stellung der Chriſten und beſonders der Religionslehrer eine ſehr ungünſtige wurde.

Nach den Anſichten der neuen Religion ſollen die Mitglieder des Chriſtenbundes, folglich auch und vor allem die Religionslehrer, an die herrſchenden Staatsverhältniſſe gebunden bleiben und darin keine Veränderung machen. Wenn Jeſus ſein

Reich ein geistiges nennt und sich den Staatsanordnungen unterwirft; wenn er und die Apostel zum Tragen der Staatslasten auffordern; wenn man zum Gebete für die Regenten und Obrigkeiten antreibt; so ergiebt sich ja daraus das staatsbürgerliche Verhältniß der Religionslehrer jener Zeit. Daß neugewonnene Christen, wie Dionysius der Areopagit, eine Zeit lang ihr früheres Amt noch behielten, ist wohl möglich. Jedoch es bleibt gewagt, selbst unter Berufung auf einige dahin zielende Äußerungen, etwas Bestimmteres darüber zu behaupten.

Die christlichen Religionslehrer stehen im Staate wie die übrigen Mitglieder des Vereins den übrigen Staatsbürgern gleich geachtet. Man läßt sie von Seiten des Staates in dem Innern ihres Vereines schalten und walten, aber nicht auf eine in die Staatsgewalt und Politik eingreifende, sondern nur auf eine ihren Cultus, ihre Lehre und ihr Zusammenleben betreffende — also auf eine nach den Grundsätzen des Christenthums spirituelle und der Natur des Gottesreiches angemessene — Weise.

Siebenter Abſchnitt.

Von der Aufſicht über das Predigtamt im Urchriſtenthume.

Προσέχετε ἑαυτοις καὶ παντὶ τῳ ποιμνιῳ, ἐν ᾧ ὑμας το πνευμα το ἁγιον ἐθετο ἐπισκοπους, ποιμαινειν την ἐκκλησιαν του κυριου. Ap. Geſch. 20, 28.

Mit der Entwickelung einer zur Verbreitung und Begründung des Chriſtenthums nothwendigen und ausſchließlich thätigen Corporation, nämlich des chriſtlichen Predigtamtes, erzeugte ſich bald die Idee von einem innerhalb deſſelben leitenden Principe. Es konnte nicht fehlen, daß die erſten Verſuche, die neuen Gemeinden unter ſich und mit den Vorſtehern derſelben enger zu verbinden, dieſe Idee bald anregten. Wie ſich dies a priori vorausſetzen läßt, ſo beſtätigt es die Geſchichte.

Freilich würde man zu viel behaupten, wenn man alles dasjenige, was das Urchriſtenthum in dieſer Hinſicht dem Beobachter darbietet, für planmäßig berechnet und durch Geſetze oder Ausſprüche ſanctionirt anſehen wollte. Im Gegentheile wird man auf dem Wege pragmatiſcher Unterſuchung finden, daß Vieles ganz zufällig entſtand, Vieles nur ein Erzeugniß der Noth war, und ferner, wie dies und jenes allmählig in Folge unerheblich ſcheinender Veranlaſſungen ſich entwickelte und weiter ausſpann. Mit dieſer

Bemerkung ſei zugleich der Weg vorgezeichnet, auf welchem die Unterſuchung über die hierher gehörigen Punkte fortſchreiten ſoll.

Bei der Aufſicht über das Predigtamt im Urchriſtenthume hat man nicht an ein eigentliches planmäßiges, förmlich ſchon geordnetes, die Aufſicht führendes Collegium, deſſen Anfang allerdings ſchon in jener Zeit zu ſuchen iſt, zu denken; ſondern an eine Aufſicht von dynamiſcher Natur, d. h. an eine Aufſicht, welche die Apoſtel und ihre angeſehenſten Nachfolger durch ihre Perſönlichkeit, Intelligenz und moraliſche Kraft ausübten.

Erſtes Capitel.

Über die Perſonen, welche die Aufſicht ausübten.

Die Apoſtel, wie dies ganz natürlich war, traten zuerſt als Ordner aller Angelegenheiten der neuen Geſellſchaft und als Aufſeher über das Predigtamt im weiteſten Sinne des Wortes auf. Ohne Zweifel blieben die Apoſtel, wenigſtens einige derſelben, eine Zeit lang in Jeruſalem zuſammen als eine Corporation, welche ſowohl über alle Angelegenheiten des Predigtamtes, als auch über die zum Predigtamte Berufenen die Aufſicht führte. Apollonius bei Euſebius ſagt, daß Jeſus den Apoſteln befohlen habe, ſie ſollten 12 Jahre in Jeruſalem bleiben*); welche Nachricht ſich auch bei Clemens Alexandrinus findet. Wollen wir nun nicht annehmen, daß dies wörtlich ausgeführt ſei, ſo läßt ſich doch denken, daß die Apoſtel eine Zeitlang in Jeruſalem ein Collegium bildeten, bei welchem man ſich in wichtigen Fällen Raths erholte. Die neue Gemeinde zu Jeruſalem zerſtreute ſich nach dem Tode des Stephanus, ohne die Apoſtel (πλην των αποστολων, A. Geſch. 8, 1.), welche in Geſammtheit, oder nachmals theilweiſe ſelbſt in der größten Gefahr zu bleiben ſich gedrungen fühlen mochten. Der Beſchluß

*) Hist. eccles. L. V. c. 18. επι δωδεκα ετεσι μη χωρισθηναι του Ιερουσαλημ.

der Gemeinde zu Antiochien, nach welchem man wegen einer obwaltenden Streitfrage Paulus und Barnabas als Deputirte nach Jerusalem sendet, spricht für diese Behauptung. Andererseits darf man nicht streng behaupten, wie schon angegeben, daß die Apostel beständig als solche Corporation in Gesammtheit zu Jerusalem geblieben seien. Dies Verfahren hätte ja dem Zwecke des Apostelamtes widerstrebt, welcher darin bestand, daß die Apostel das Evangelium überall verkündigen und zugleich an andern Orten von der Verkündigung desselben sich überzeugen sollten. Den historischen Nachrichten zufolge finden wir gleich anfangs die Apostel an verschiedenen Orten. Clemens Romanus, wie schon mehrmals angeführt worden, erzählt ausdrücklich, daß die Apostel zur Anstellung von Bischöfen umhergereiset seien. Paulus, als er einige Jahre nach seiner Bekehrung nach Jerusalem kommt, findet nur den Apostel Petrus und (einen) Jacobus, Gal. 1, 18. und 19. Der Zweck des Bleibens der Apostel zu Jerusalem konnte nur der sein, daß die übrigen Verkündiger der neuen Lehre daselbst Leiter und Rather fänden. Dieser Zweck aber erforderte nicht das Bleiben aller Apostel. Die Ansicht, daß die Apostel ein berathendes Collegium bildeten, ist zu natürlich, als daß man nicht gleich darauf stoßen sollte. Dafür spricht, daß man nach dem Tode des Judas Ischarioth zur Ergänzung dieses Collegii sogleich einen neuen Apostel erwählte. Mochte nun die Ehrfurcht vor Jesu Anordnung an und für sich und die oben schon ausgesprochene besondere Ansicht über die Zahl 12 zu dieser Erwählung auffordern, so konnte doch die Idee von einem berathenden Collegio, wie es Jesus selbst angeordnet, gleichfalls dazu beitragen. Der ganze Ton der apostolischen Schriften, besonders der Briefe, spricht dafür, daß die Apostel die leitenden Organe und Aufseher in den neuen Gemeinden sein wollten und waren.

Zur Zeit der Apostel übernahmen Bevollmächtigte derselben eine Art von Aufsicht über andere Personen des Predigt-

amtes. Paulus übertrug dem Timotheus und Titus geradezu ein solches Amt der Beaufsichtigung.

Die Bischöfe späterer Zeit sind ebenfalls als Aufseher und Leiter der neuen Gemeinden zu betrachten, wie solches nach den Angaben der apostolischen Väter klar wird. Im Besondern zeigt es sich in dem Tone, welchen Clemens Rom., Ignatius und Polykarp in ihren Sendschreiben hie und da anstimmen. Die Verfassung der neuen Gemeinden war allerdings auf das Princip der Gemeinsamkeit basirt. Das ist charakteristisch. Aber von selbst trat der Einfluß einzelner Personen hervor, und die Personen wurden durch den zugestandenen Einfluß gehoben.

Über das Recht dazu fanden keine Discussionen statt, da das Verhältniß sich von selbst ausbildete und factisch eher vorhanden war, als man es theoretisch überdachte. Das Aufseheramt wurde dynamisch, d. h. durch persönliches, geistiges und sittliches Übergewicht hervorgerufen, durch die Bedürfnisse der Gemeinden und der meisten Lehrer erhalten. Die Apostel übten diese Aufsicht im Bewußtsein ihres hohen Apostelamtes aus. Sie hatten von Jesu das Recht erhalten, zu binden und zu lösen, und den Auftrag, zu lehren, zu taufen und eine Kirche zu constituiren. Sie wurden als die Säulen (Gal. 2, 9.) der Kirche in jeder Beziehung betrachtet, so daß ihre Winke und Anordnungen für alle übrigen Lehrer entscheidend blieben. So wie anfangs durch eine Übertragung von Seiten der Apostel den Apostelgehülfen die Auctorität zu Theil ward, Geistesüberlegenheit einzelnen Lehrern eine Art von Aufseheramt verschaffte, so entwickelte sich am Ende des Urchristenthums die Observanz, das Aufseheramt an bestimmte Personen, an die Bischöfe, zu knüpfen.

Zweites Capitel.

Über die Form, in welcher diese Aufsicht ausgeübt wurde.

Die Darstellung dieses Gegenstandes hängt mit der oft schon aufgeworfenen Frage zusammen: ob die Kirchenverfassung zur Zeit

der Apostel eine repräsentativ-demokratische oder aristokratische gewesen sei? — Nimmt man an, daß die Kirchenverfassung damals weder die eine, noch die andere Form ausschließend angenommen hatte, sondern in ihr, so lange sie im Bildungsacte begriffen war, bald das eine, bald das andere Element vorherrschte, so ist es gleichfalls am sichersten, anzunehmen, es habe bei der Aufsicht über das Predigtamt eine Mischung beider Elemente obgewaltet.

1. Man übte das Aufseheramt in jener Zeit auf eine den Gesellschaftsrechten der ersten Communität angemessene Weise aus.

Die ersten christlichen Gemeinden befanden sich in einem solchen gesellschaftlichen Zustande, daß alle Mitglieder eine gewisse Theilnahme an allen Angelegenheiten der Communität hatten. Der Geist, der die Vorsteher und Leitenden beseelte, trieb dazu an, die Aufsicht über das Predigtamt stets mit Berücksichtigung der Gesellschaftsrechte auszuüben. Von einer eigentlichen Übertragung dieser Aufsicht an die Aufseher von Seiten der gesammten Gemeinde kann noch keine Rede sein, denn dazu waren die Gemeindekörper noch nicht genugsam ausgebildet. Wir sehen aus mehreren Stellen, daß die leitenden, eine Aufsicht ausübenden Personen auf den Gemeindekörper in seiner Totalität Rücksicht nahmen, wenngleich sie für sich entscheiden konnten. Dies Benehmen war Folge der herrschenden Vorstellung von dem Socialleben der Glaubensgenossen. Bei der Wahl des Matthias, A. Gesch. 1., appellirten die Apostel selbst an die versammelte Menge.

2. Man übte die Aufsicht über das Predigtamt auf eine dem collegialischen Sinne angemessene Weise aus.

Gesetzt man zu, daß sich in dieser Hinsicht dynamischer Weise ein Vorrang geltend machte, so kann doch eben so bestimmt behauptet werden, daß dafür kein Gesetz, keine Regel existirte und

daß unter den Lehrern überhaupt, wie unter den die Aufſicht führenden Perſonen, ein collegialiſcher Sinn und das Beſtreben, das Aufſeheramt ohne ſonſtige Prärogative auszuüben, in jener Zeit herrſchte.

Die Apoſtel ſelbſt behaupteten unter einander keinen Vorrang. Jeſus hatte einen ſolchen ihnen eben ſo wenig zugeſtanden, obgleich es bei Petrus, Johannes, Jacobus ſo ſcheinen könnte. Jeſus nahm dieſe Jünger bei wichtigen Vorfällen mit ſich, Matth. 17, 1. 26, 37. Luc. 8, 51. Deßungeachtet ertheilte Jeſus allen Apoſteln gleiche Aufträge und Befehle für das neue Reich und verwies es ihnen mit Nachdruck, wenn ſie eine Rangſucht blicken ließen. Paulus ſelbſt nannte Jacobus, Kephas und Johannes (Gal. 2, 9.) die Säulen; ſetzte aber von ſich ſelbſt hinzu, daß er nicht geringer ſei, als die hohen Apoſtel, II. Korth. 11, 5. 12, 11. Paulus ſuchte die Apoſtel auf, um ſich Aufſchlüſſe zu verſchaffen, ſtritt aber doch mit Nachdruck gegen Petrus über einzelne Anſichten, Gal. 2, 11. folg. Petrus maßte ſich keinen Vorrang an, obgleich er, von Einſicht und Feuer erweckt und angefacht, an mehreren Orten vorzugsweiſe das Wort führte, und ſelbſt einige Ausſprüche Jeſu ihm einen Vorrang einzuräumen ſchienen, Matth. 16, 18. Luc. 22, 31. und 32. Joh. 21, 15. folg. Wir wiſſen, daß weder Johannes, ein Liebling des Herrn, noch ein anderer Apoſtel einen Supremat ausgeübt oder auszuüben geſucht hat. Cyprian zwar ſagt dies auf's beſtimmteſte von Petrus.

3. Die Aufſicht über das Predigtamt wurde nur dann ausgeübt, wenn Zeitumſtände ſie forderten, nicht aber planmäßiger Weiſe.

Die chriſtliche Geſellſchaftsverfaſſung in dieſem Zeitraume war noch nicht ſo ausgebildet, daß man ſchon förmliche, auf die Aufſicht bezügliche Geſetze erwarten darf. In dieſer Periode befand ſich die chriſtliche Kirche und mit ihr das Predigtamt im Bildungsacte. Die Formen erzeugten ſich allmählig erſt, und an dieſem Orte

anders, als an jenem. Gewisse Instructionen für die die Aufsicht führenden Personen finden sich hie und da, z. E. in den Briefen an Timotheus und Titus, wie in dem Polykarps. Doch feststehende Gesetze konnten die Aufseher aus dem angeführten Grunde noch nicht unterstützen. — Man richtete sich nach den Zeitumständen. Wir sehen Paulum und Barnabas ein ganzes Jahr lang in Antiochien verweilen, A. Gesch. 11, 26.; vermuthlich deßhalb, weil die Lage der Gemeinde ihre Gegenwart ganz besonders erheischte. Wir sehen aus andern Nachrichten, welche Bewegung in dieser Gemeinde herrschte.

Drittes Capitel.

Worauf erstreckte sich das Aufseheramt?

Die Aufsicht erstreckte sich auf diejenigen Personen, welche die Zwecke des Predigtamtes in einem mehr untergeordneten Verhältnisse zu erreichen suchten, und auf die Neulinge des Predigtamtes. Eine Menge von Lehrern, welche für das Christenthum wirkten, gehörten zu dieser so eben bezeichneten Classe und kamen in ein abhängiges Verhältniß. Viele Männer wurden Lehrer, ehe sie selbst eine genügende Kenntniß vom Christenthume und von den Zwecken, die sie erreichen sollten, hatten. Bei dem besten Willen konnten solche Männer in der Regel nicht selbstständig auftreten, mußten lernen und waren auf diese Weise als Lehrer noch Lernende. Solche Lehrer kamen in ein abhängiges Verhältniß vornehmlich zu denen, welche sie zum Lehramte berufen hatten, oder überhaupt zu denen, welche in das Christenthum tiefer, als sie, eingeweiht waren. Die gelehrteren, gewandteren, mit Kräften und Fähigkeiten vorzüglich ausgerüsteten Männer bekamen ein Übergewicht über jene und fühlten sich dadurch berechtigt und berufen, eine Aufsicht über sie auszuüben. Die Aufsicht selbst wurde durch die Bedürfnisse bedingt. Je nachdem die Verhältnisse, unter denen die neuen Lehrer wirkten,

schwierig waren; je nachdem die Widerwärtigkeiten von außen her bedrängten und bedrohten, bedurften die neuen Lehrer mehr oder weniger des Rathes, der Leitung und der Aufsicht. Vorzüglich sahen die Aufseher auf den guten Lebenswandel und die Integrität der Sitten der unter ihrer Aufsicht stehenden Lehrer, da ganz natürlich davon die Begründung des Christenthums und das Gedeihen der neuen Gemeinden insbesondere abhing. Einige Spuren, daß dies so geschah, finden wir in den Urkunden dieser Zeit. Der Apostel Paulus läßt die Ältesten der Gemeinde zu Ephesus nach Milet kommen, um sich mit ihnen über ihr Benehmen gegen die Gemeinden zu besprechen, und sein eigenes Benehmen gegen die Irrlehrer zeugt davon, daß er eine strenge Prüfung mit denen anstellt, welche sich zum Lehramte berufen glauben. Er enthüllt den Bar-Jesus in seinen Betrügereien, A. Gesch. 13, 6., und ähnliche Geistesbeschwörer, welche den Namen Jesu mißbrauchen. Phygélius, Hermogenes und Andere trennen sich von Paulus, weil sie in ihrem niedrigen Sinne von ihm sich erkannt sehen, II. Tim. 1, 15. Mit Hymenäus und Alexander mag es sich eben so verhalten, I. Tim. 1, 20. Petrus und Johannes treten eine Inspectionsreise nach Samarien an und enklarven daselbst den Betrüger Simon. Timotheus und Titus erhalten eine Instruction, wie sie die neu anzustellenden Lehrer prüfen und beobachten sollen.

Die Stellung des Bischofs, ohne welchen in der Gemeinde nichts geschehen darf, ist gleichfalls von der Art, daß er ein Augenmerk auf diejenigen Personen richtet, welche dem Predigtamte dienen. Die Aufsicht erstreckte sich auf alle Angelegenheiten des Predigtamtes. Wenn Streitigkeiten ausbrächen, neue Einrichtungen zu treffen und zu billigen, oder Mißbräuche abzuschaffen waren, wer anders konnte und sollte hiebei entscheiden, als die angesehensten, einsichtsvollsten und erfahrensten Männer? Anfangs thaten es die Apostel und die von ihnen dazu Bevollmächtigten, nachmals der zum Aufseher bestimmte Bischof. Daß es

vielfache Gelegenheit gab, in dieser Hinsicht eine Aufsicht zu üben, wer wird daran zweifeln? Es war in dem gesellschaftlichen Zustande noch keine Regel und mußte deßhalb ein unmittelbares Eingreifen und Entscheiden nöthig werden.

Rücksichtlich des Doctrinellen fanden schon Streitigkeiten statt, welche geschlichtet werden mußten. Schon im N. T. kommen einige ausdrücklich erwähnte Fälle vor. Die Liturgie bedurfte einer Umgestaltung und Vergeistigung, damit nicht der Cultus jüdisch blieb oder unter Heidenchristen die bei Opfermahlzeiten üblichen Gesänge (παιανισμα und σκολια) beibehalten wurden. Nach den apostolischen Constitutionen *) werden schon von Jacobus bestimmte Morgen- und Abendgebete vorgeschrieben. Von Ignatius **) wird erzählt, daß er schon einen Wechselgesang eingeführt habe. Auf die Feier der Feste hatte man, wenngleich anfangs wohl weniger, doch in der letzten Zeit des Urchristenthums schon ein Augenmerk. Irenäus und Epiphanius behaupten, daß die Apostel schon das Pfingstfest angeordnet haben. Die Berufung auf A. Gesch. 20, 16. I. Korth. 16, 8. kann freilich nicht von großem Gewichte sein. Hiernach wollte Paulus das jüdische Pfingstfest feiern, denn das christliche konnte er auch außerhalb Jerusalem feiern. Am Schlusse dieser Periode finden wir eine ganz bestimmte Verhandlung über eine hierher gehörige kirchliche Angelegenheit. Es war ein Streit über die Osterfeier entstanden. Die asiatischen Gemeinden feierten das Osterfest mit den Juden am 14ten Tage des Monats Nisan, wenn dieser selbst ein Wochentag war. Die römische Kirche dagegen feierte das Fest am ersten Sonntage nach dem 14ten des Nisan. Polykarp, Bischof von Smyrna, und Anicetus, Bischof von Rom, unterhandelten über diesen Gegenstand, konnten sich zwar nicht vereinigen, schieden aber als Freunde ***). Es bleibt

*) L. VIII. c. 35 – 39. (L. II. c. 59).

**) Socrates Hist. eccles. L. VI. c. 8.

***) Euseb. Hist. eccles. L. IV. c. 19. und 11. L. V. c. 24.

ungewiß, in welches Jahr dieſer Vorfall zu ſetzen iſt; aber ſo viel erhellt doch aus demſelben, daß die erſten Vorſteher Feſte und kirchliche Einrichtungen unter ihre Aufſicht und Leitung nahmen.

Rückſichtlich der Sacramentsverwaltung trat eine Aufſicht höherer Art ein. Zwar ſchloß ſich Alles genau an die früh herrſchend gewordene Ordnung an, ſo daß aus dieſem Grunde über die Art der Verwaltung wenig oder nichts geſagt zu werden brauchte. Da aber, wo Mißbräuche ſich einſchlichen, trat die Einwirkung der Vorſteher ein. Daran erinnert Pauli erſtes Schreiben an die Korinther. Die mit dem heil. Abendmahle üblich gewordenen Agapen arteten bald in üppige Gaſtmähler aus, I. Korth. 11. Vielleicht ſind die δεῖπνα ποικίλα bei Lucian eine Anſpielung darauf. Nach Ignatius ſoll das Abendmahl nur dann gültig ſein, wenn es unter Aufſicht des Biſchofs gefeiert wird. Nach Juſtin d. M. wird es gleichfalls nur im Beiſein des Vorſtehers gefeiert. Wegen der Taufe finden wir urſprünglich keine beſondere Rügen der Vorſteher und Aufſeher. Späterhin ſehen wir, daß die Taufe nur dann für gültig erklärt wird, wenn ſie unter Aufſicht des Biſchofs geſchieht. Nach Juſtin d. M. ſteht ſie gleichfalls unter Leitung des προεστως; denn dieſer ſoll bei den kirchlichen Verhandlungen auf Alles ſehen. Selbſt die milden Gaben nimmt nach Juſtin d. M. der προεστως in Empfang. Die Schriften des Dionyſius, des Pſeudo-Areopagiten, würden uns in dieſer Hinſicht weiter führen, wenn ſie als Belege dienen könnten.

Viertes Capitel.

Mittel, deren die Aufſeher zur Leitung des Predigtamtes ſich bedienten.

Die Leitung des Predigtamtes und die Aufſicht über daſſelbe bedurfte, wie zu allen Zeiten, ſo auch zur Zeit des Urchriſtenthums mancher Mittel und Maßregeln. Solche Mittel und Maßregeln mußten zu einer Zeit, in welcher an eine planmäßige Organiſation

des kirchlichen Gesammtlebens nach der politischen Lage noch nicht zu denken war, sehr verschieden sein und wandelbar bleiben. Jedoch wir stoßen auf mehrere derselben, ohne welche eine erst aufkommende Gesellschaft nicht aufkommen und bestehen konnte, und auf solche, welche die Zeitbedürfnisse und Zeitumstände von selbst hervorriefen.

1. Reisen, welche die Aufseher zur Leitung der ungeübteren Lehrer und zur Befestigung der neuen Gemeinden vornahmen.

Durch die Natur der Sache, wie durch die Geschichte ist es ausgemacht, daß die angesehensten Lehrer jener Zeit zu den Gemeinden sich begaben, um von dem Zustande derselben sich zu überzeugen. Der hauptsächlichste Zweck der Apostel und apostolischen Gehülfen war es, von Ort zu Ort zu ziehen, um neue Gemeinden zu gründen und die bereits gegründeten zu untersuchen. (Vergl. Abschnitt III. C. 1. und VI. C. 1.). Was war natürlicher, als daß die Gründer der Gemeinden die eingeschlichenen Irrthümer berichtigten, die Auswüchse beseitigten und die Gewonnenen im Glauben befestigten. Daß aber eben bei diesem Geschäfte eine unmittelbare Einwirkung auf die Lehrer und Vorsteher der Gemeinden statt fand, liegt klar am Tage. Sehr trügerisch ist es übrigens, wenn man, gestützt auf einige Nachrichten, nachweisen will, in welchem Kreise jeder Apostel seine Wirksamkeit besonders geübt habe. Über ihre Wirksamkeit von der Zeit an, zu welcher sie Palästina verließen, läßt sich wenig Bestimmtes nachweisen*); deßungeachtet mit Gewißheit annehmen, daß solche Inspectionsreisen vorgenommen wurden. Dies Verfahren war im höchsten Grade nöthig, wie wir daraus abnehmen, daß die neuen Gemeinden, wenn sie nur

*) Die Historia certaminis Apostolorum, welche man seit dem 10ten Jahrhunderte dem Abdias, einem (in mehreren Katalogen angeführten) der 70 Jünger und angeblichen Bischofe zu Babylon, zuschreibt, erzählt Vieles hierüber, trägt aber zu deutlich die Kennzeichen späterer Fiction an sich.

kurze Zeit ſich ſelbſt überlaſſen blieben, in mehrfache Verwirrung geriethen. Es ſtanden die kleinen Republiken in der erſten Zeit ſo fern von einander, daß jede derſelben ohne Beaufſichtigung einen andern Charakter angenommen haben würde, und die Verfolgungen drückten mitunter die neuen Gemeinden ſo ſehr, daß es der natürlichſte Wunſch, namentlich der unerfahrenern Lehrer und eben ſo der Leitenden ſein mußte, ſich zu ſehen, ſich zu befragen, ſich an einander aufzurichten.

Vom höchſten Einfluſſe für die Gemeinden und für jüngere, in ihrem Berufe noch nicht genugſam geübte Lehrer mußte es ſein, daß die Apoſtel und nächſt ihnen die ausgezeichnetſten Lehrer und Gründer der Gemeinden von Zeit zu Zeit kamen, um die neuen Pflanzſchulen des Chriſtenthums zu beobachten und den Lehrern derſelben Winke und Vorſchriften zu ertheilen.

Petrus und Johannes gehen frühzeitig nach Samarien, um daſelbſt den Zuſtand der Dinge zu unterſuchen, A. Geſch. 8. Paulus und Barnabas gehen von Derben wieder nach Lyſtra, Iconien und Antiochien, um den Glauben der Brüder zu unterſuchen, ſie darin zu befeſtigen und Lehrer anzuſtellen, A. Geſch. 14, 22. folg. Von Antiochien aus durchzieht Paulus, der mit Barnabas nicht auf's Reine kommen kann, mit Silas alle Orte (κατα πασαν πολιν), in welchen ſie das Evangelium verkündigt hatten, um ſich von dem Glauben und dem Weſen der ἀδελφοι und, wie ſich denken läßt, rückſichtlich derer, welche den Gemeinden vorſtanden, zu überzeugen (ἐπισκεψωμεθα), A. Geſch. 15, 36. In der Inſtruction an Titus iſt dieſem aufgegeben, an allen Orten (κατα πολιν) auf Creta Lehrer anzuſtellen, Tit. 1, 5. Clemens Rom. erzählt es in der ſchon mehr angeführten Stelle als eine ganz ausgemachte Sache, daß die Apoſtel umherzogen (κατα χωρας και πολεις), Gemeinden gründeten, Vorſteher und Lehrer daſelbſt anſtellten. Was die Apoſtel thaten, thaten ohne Zweifel auch die nächſtfolgenden leitenden Lehrer. Der Biſchof leitete ſicherlich am Ende dieſes Zeitraumes ſeine eigene Gemeinde, die in ſeiner Nähe

gegründeten Gemeinden und die darin angestellten Lehrer. Seine Benennung und einzelne geschichtliche Andeutungen weisen genugsam darauf hin. Als z. E. die in Zwiespalt gerathene Gemeinde zu Korinth den Clemens Rom. zum Schiedsrichter erwählt, und er ihnen nachdrücklich geantwortet hatte, so sandte er dennoch einige Männer dorthin (vergl. Abschnitt III. p. 43.), damit sie den Stand der Dinge beobachten und Nachricht nach Rom zurückbringen sollten.

2. Die berathenden Versammlungen der Vorsteher.

Bei Streitigkeiten, welche in den neuen Gemeinden entstanden, wandte man sich zur Ausgleichung derselben an die Angesehensten des neuen Bundes, zunächst an die Apostel und alsdann an die von den Aposteln selbst Ausgezeichneten. Dies war eben so natürlich, als daß die Befragten alsdann sich gemeinsam darüber beriethen. So geschieht in der ersten Zeit mehrerer berathenden Versammlungen Erwähnung. Die Geschichte solcher Versammlungen ist oft mit zu großer Vorliebe und zu weit ausgesponnen, so daß man schon das Geregelte und Ordnungsmäßige späterer Concilien im Urchristenthume gewahren wollte. Diese Ansicht beseitigend, geben wir nur an, daß und in welcher Art zur Zeit des Urchristenthums einige berathende Versammlungen statt gefunden haben.

a. Zusammenkunft der Apostel Petri und Pauli zu Jerusalem, Gal. 1, 18. und 19.

Paulus geht einige Jahre nach seiner Bekehrung nach Jerusalem, vermuthlich in der Absicht, um sich mit den Aposteln zu besprechen. Zwar wird ausdrücklich angegeben, er sei hingegangen, um Petrus kennen zu lernen (ἱστορῆσαι). Dies mochte der Zweck mit sein. Was war aber dabei natürlicher, als daß er mit den Aposteln zu reden und von den Augenzeugen Jesu mancherlei zu wissen wünschte? Er traf damals von allen Aposteln nur Petrus (und Jacobus, den Bruder des Herrn, 19.) zu Jerusalem an, bei welchem er 15 Tage sich aufhielt.

b. Die Berathung Pauli, des Barnabas und einiger Ungenannten der Gemeinde zu Antiochien mit den Apoſteln, A. Geſch. 15.

Die phariſäiſch-judaiſirenden Chriſten zu Jeruſalem oder überhaupt zu Judäa waren mit den Bemühungen und der Richtung Pauli und des Barnabas auf der erſten Reiſe derſelben unter die Heiden nicht zufrieden und hielten es für gut, einige ſtrengere Grundſätze für die Verkündiger des Evangelii an die Heiden aufzuſtellen, namentlich den, daß jeder Heide, welcher in das Chriſtenthum aufgenommen zu werden wünſche, auch das Judenthum annehmen müſſe. Paulus und Barnabas lebten mit den zu Antiochien für das Chriſtenthum gewonnenen Heiden zwanglos. Da kamen Einige der Gemeinde zu Jeruſalem, um die antiocheniſchen Chriſten zur Annahme jener ſtrengeren Grundſätze zu zwingen. Die ſtreitenden Partheien appellirten an die zu Jeruſalem verſammelten Jünger. Paulus und Barnabas gingen nebſt einigen Gliedern der Gemeinde zu Antiochien als Geſandte nach Jeruſalem. Hier hielt man eine Berathung. Man entſchied für die Anſicht Pauli und gab ein ſchriftliches Decret an die Gemeinde zu Antiochien ab. Daß man eine Betheiligung der Gemeinde im complexen Sinne an dieſer Verhandlung annehmen müſſe, geben das παν το πληθος, C. 15, 12., und das συν ὁλῃ τῃ ἐκκλησιᾳ, C. 15, 22., an die Hand. Jacobus ſtimmte dem Paulus bei, machte jedoch einige Zuſätze, die ſich auf das jüdiſche Geſetz bezogen. Die Art und Weiſe, wie Jacobus das that, hat einige Gelehrte auf die Meinung geführt, als wäre Jacobus der Dirigent dieſer Verſammlung geweſen. Allein der Schlüſſel zu dieſem Benehmen iſt ein anderer. Jacobus war wirklich der jüdiſchen Anſicht noch zugethan, wie ſich bei andern Gelegenheiten zeigte, ſo Gal. 2, 12.; worin wohl der Grund zu ſuchen iſt, daß er dem Petrus und Johannes, C. 2, 9., vorgeſetzt worden iſt.

Das Schwierigſte iſt, das Zeitdatum dieſes Apoſtelconvents zu

Jerusalem zu bestimmen. Am sichersten setzt man dies Concil in das Jahr 52. der christlichen Zeitrechnung, 14 Jahre nach der Bekehrung Pauli. Der griechische Sprachgebrauch Gal. 2, 1. begünstigt zwar den Sinn: „Nachdem ich seit 14 Jahren nicht dort gewesen war;“ welche Erklärung aber mit der ganzen Chronologie sich nicht vereinigen läßt.

c. Die Zusammenkunft Pauli zu Milet mit den Vorstehern der Gemeinde von Ephesus A. Gesch. 20.

Paulus kommt auf seiner Reise nach Jerusalem, wo er das Pfingstfest zu feiern gedenkt, nach Milet. Von hieraus sendet er Boten nach Ephesus und läßt durch dieselben die Presbyteren der dortigen (und mehrerer asiatischer Gemeinden, wie unter andern Irenäus meint) Gemeinde zu sich bescheiden. Daß dies eine berathende Versammlung gewesen sei, sieht man aus A. Gesch. 20, 28. folg. Die Zeit dieser Versammlung fällt in das Jahr 59 (vor die Feier des Pfingstfestes).

d. Die Zusammenkunft Pauli mit Jacobus und den Ältesten der Gemeinde zu Jerusalem A. Gesch. 21.

Als Paulus im Jahre 60 zu Jerusalem ankommt, wird eine Zusammenkunft mit ihm, dem Jacobus und den Ältesten der Gemeinde veranstaltet, welche einen berathenden Zweck hatte. Paulus berichtet, andererseits aber theilt man ihm mancherlei über die Stimmung gegen und über ihn mit.

e. Die Zusammenkunft des Polykarp und Anicetus.

Es waren, wie vorhin kurz schon angedeutet, über die Feier des Osterfestes Streitigkeiten ausgebrochen. In dieser Zeit begab sich Polykarp, Bischof zu Smyrna, nach Rom, um mit dem dortigen Bischofe Anicetus die Sache auszugleichen. Die Streitigkeit wurde ohne Beschluß zur Seite gelegt.

Nach den Nachrichten des Clemens Rom. I, 59. scheint gleich-

falls zu Korinth eine ſolche berathende und ſchlichtende Verſammlung geweſen zu ſein.

Zu Korinth nämlich ſind durch Unruheſtifter mehrere Spaltungen entſtanden. Zur Schlichtung derſelben wendet man ſich an Clemens, den Biſchof von Rom. Dieſer ſchreibt ſehr ausführlich an die korinthiſche Gemeinde und überſendet den Brief durch die im dritten Abſchnitte Cap. 1. genannten Männer. Auch Ignatius hielt vermuthlich ſolche berathende Zuſammenkünfte; denn in mehreren Stellen wird erwähnt, daß er die Vorſteher der Gemeinden geſehen habe.

Wir finden alſo ſchon im Urchriſtenthume berathende Zuſammenkünfte, welche über wichtige Vorfälle und namentlich über ausgebrochene Streitigkeiten entſchieden. Einige Archäologen häufen ihre Zahl, was ſehr leicht iſt, wenn man Vorfälle z. E. als man den Matthias zum Apoſtel und die 7 Diakonen wählte, hinzunimmt. Unſere Unterſuchung iſt durch obige kurze Darlegung dahin ausgeführt, daß man ſchon in der erſten Zeit nach der Dringlichkeit der Umſtände Zuſammenkünfte anſtellte, wobei die Vorſteher und Lehrer der neuen Gemeinden ſich beriethen, und dieſer Zuſammenkünfte als eines Mittels zur Leitung des Predigtamtes ſich bedienten.

3. Schriftliche Leitungsmittel.

a. Das Sendſchreiben in ſeiner allgemeinſten Bedeutung. (Vergl. Abſchnitt V. Cap. 1.).

Alle Sendſchreiben hatten den Zweck, die Lehrer und Vorſteher in den Stand zu ſetzen, daß ſie die neuen Pflanzſchulen auf eine richtige und gleichmäßige Weiſe ordneten und leiteten. Einige Sendſchreiben ſind bekanntlich zu dieſem Zwecke an namhafte Lehrer gerichtet; aber denſelben Zweck hatten gleichfalls die an ganze Gemeinden gerichteten. Man trennte damals Haupt und

Körper noch nicht. Wen aber konnte das, was die Lehre betraf, näher angehen, als die Lehrer und Vorſteher der neuen Gemeinden? Die Evangelien hatten anfangs keinen andern Zweck, als den ungeübteren Lehrern der neuen Gemeinden eine Richtſchnur beim Unterrichte zu geben. Der Brief an eine einzelne Gemeinde oder einen einzelnen Mann, und ſelbſt der ſogenannte Cirkelbrief hatte eine ſpecielle Beziehung; er ging auf beſondere Bedürfniſſe einer Gemeinde ein. Durch ſolche Sendſchreiben konnten die Vorſteher merklich auf jene Lehrer der Gemeinde und den Sinn der Gemeindeglieder einwirken. Sie dienten zur Zurechtweiſung wegen der eingeſchlichenen Unordnungen in den Gemeinden, zur Beantwortung von Streitfragen, zu Schutzbriefen für die Religionslehrer und zu Inſtructionen für dieſelben. In einzelnen Fällen tritt dies Letzte ganz beſonders hervor. Die Gemeinde zu Antiochien, die ſich bei einer Streitfrage an die Apoſtel wendet, erhält ein apoſtoliſches Decret, in welchem ihr beſtimmt geſagt wird, wie ſie ſich verhalten ſolle. Paulus giebt in einigen Briefen z. E. an Timotheus, Titus und die Korinther Weiſungen, nach denen man ſich zu richten habe. Ignatius ertheilt den Gemeinden Vorſchriften, rückſichtlich ihres Glaubens und ihres Verhaltens gegen ihre Vorſteher und Lehrer. Clemens Rom. richtet an die Gemeinde zu Korinth ein ausführliches Sendſchreiben, um Streitfragen beizulegen. Viele Stellen in den Briefen an beſtimmte Gemeinden können nur als Winke für die Vorſteher und Lehrer der Gemeinden betrachtet werden. In den Briefen des Ignatius kommen gleichfalls Stellen vor, welche nur auf die Vorſteher und Lehrer bezogen werden und als beſtimmte Anreden an dieſelben erſcheinen. Daneben finden ſich beſtimmtere Inſtructionen an Lehrer vor, z. E. in den Briefen Pauli an Timotheus, Titus und dem Briefe des Ignatius an Polykarp.

Daß aber die Sendſchreiben ein weſentliches Mittel zur Leitung angehender und wenig ſelbſtſtändiger Lehrer geweſen ſeien, daß man auf die Sendſchreiben als

ſolche einen hohen Werth legte, erhellet aus mehreren Äußerungen jener Zeit und namentlich aus Äußerungen der angeſehenſten Lehrer und Vorſteher ſelbſt.

Die evangeliſchen Nachrichten und Aufſätze häuften ſich ſchon in jener Zeit. Lucas, als er ſein Evangelium anfängt, redet von Vielen (πολλοις C. 1, 1.), welche die Lebensgeſchichte Jeſu geſchrieben. Die Briefe des Apoſtels Paulus waren ſchon frühzeitig in Umlauf gekommen, ſo daß Petrus II, 3, 15 und 16. auf Pauli Briefe ſich bezieht. Es iſt bekannt, daß man die Sendſchreiben von einer Gemeinde zur andern ſchickte, Col. 4, 16. Der Brief an die Epheſer mochte denſelben Zweck haben. Ignatius Eph. 12. weiſet auf den Brief Pauli an die Epheſer; Polykarp 3. auf den Brief Pauli an die Philipper zurück. Eben ſo ſpricht Polykarp von den Briefen des Ignatius, welche er den Philippern nach deren Wunſche überſende (Vergleiche Abſchnitt V. C. 1.). Aus Juſtin d. M. erſieht man gleichfalls, daß der Gebrauch der N. T. Schriften im Gange war (Siehe Anhang VI.)

Die eigentlichen Synodalſchreiben, (γραμματα κοινωνικα) bei Euſebius *) angeführt, worin ein Biſchof den Biſchöfen anderer Sprengel über die Vorfälle ſeines Sprengels Nachricht ertheilte, kamen erſt dann auf, als ein genauerer und engerer Verband in der Kirche entſtand. Sie mögen in dieſer erſten Zeit als mehr unberechnete Leitungsmittel und leiſe Anfänge jener Synodalſchreiben ſchon zu ſuchen ſein, A. Geſch. 15, 20 — 29. 16, 4. 21, 25.

b. Die ſchriftlichen Glaubensbekenntniſſe.

Man kann in der Behauptung von dem Gebrauche ſchriftlicher Glaubensbekenntniſſe zu weit gehen und hat auch zu viel darauf gebauet und zu viel daraus gefolgert. Ein gewiſſer cardo fidei war vorhanden. Das ſehen wir ſchon aus den Vorträgen. Mochte die Richtſchnur des Glaubens und der

*) Hist. eccles. L. VII. C. 30.

Mittelpunkt der Lehre durch mündliche Überlieferung vornehmlich sich fortpflanzen; dabei sind wir doch zu dem Schlusse berechtigt, daß schon in den Zeiten des Urchristenthums schriftliche Glaubensbekenntnisse abgefaßt wurden.

Den Inbegriff der Glaubensbekenntnisse oder Glaubensregeln anlangend, so mochte die Taufformel, welche Jesus seinen Jüngern vorschrieb, der ursprüngliche Kern sowohl der mündlichen als schriftlichen Glaubensbekenntnisse sein. Ursprünglich war wohl nur ein Glaubensartikel, nämlich der Glaube an Jesum Christum als den wahren Sohn Gottes, im Gebrauche. Hierin lag freilich die Lehre vom Vater, Sohn und Geist mit eingeschlossen, welche aus der Formel sich immer mehr entwickelte. Im Kampfe mit Andersdenkenden nahm man bald mehr in dasselbe auf und zwar die Lehre von der Person und Gottheit Christi. Bei streitigen Vorfällen entwarf man Decrete ganz specieller Art, A. Gesch. 15, 20—29. 16, 4. 21, 25. In den Briefen Petri, Johannis und besonders Pauli finden sich mehrere Stellen, in denen die Richtschnur der Lehre und des Glaubens angegeben wird. Clemens Rom. und Ignatius ertheilen gleichfalls Weisungen, welche den Lehrern zur Glaubensregel dienen konnten. Plinius im Schreiben an Trajan und Justin d. M. in seiner ersten Apologie weisen auf ein Glaubensbekenntniß zurück. Diese Andeutungen sind verschiedenen, oft sehr allgemeinen Inhaltes, wie die Bedürfnisse und Zeitumstände sie hervorriefen, und streiten keineswegs gegen die Behauptung, daß der Kern des Glaubensbekenntnisses die Taufformel und die Lehre von der Person und Gottheit Christi gewesen sei. Tritt zwar diese Taufformel überall nicht bestimmt und wörtlich hervor, so zieht sie sich doch wie ein feiner Faden durch alle Verhandlungen hindurch. Dies wird ganz erklärlich, da Jesus den Jüngern geboten hatte, auf eine bestimmte Formel zu taufen. — Modificirt erscheint die Formel freilich, aber aus allen Anführungen tritt doch der Kern derselben ganz oder theilweise hervor. Die Familie des

Cornelius läßt Petrus taufen ἐν ὀνοματι του κυριου A. Geſch. 10, 48. Die zwölf Johannisjünger werden εἰς το ὀνομα του κυριου Ἰησου getauft, A. Geſch. 19, 5; ſo redet Paulus von einer Taufe εἰς Χριστον Ἰησουν und εἰς θανατον αὐτου, Röm. 6, 3. — A. Geſch. 2, 38—41. wird die ganze Taufformel implicite berührt: Der Täufling ſoll von Gott Vergebung der Sünde erhalten und die Gabe des heil. Geiſtes, wenn er mit wahren, bußfertigen Geſinnungen auf Chriſtus ſich taufen läßt. A. Geſch. 8. findet ſich die Taufformel nicht wörtlich, doch wird auf die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes hingewieſen und das Dogma von der Göttlichkeit Chriſti hinzugenommen. Ananias verheißt dem Paulus unter Handauflegung die Einwirkung des heil. Geiſtes, und als er getauft iſt, predigt er ſofort, daß Jeſus Chriſtus Gottes Sohn ſei, A. Geſch. 9. Wenn von der getauften Lydia geſagt wird, daß ſie an den Herrn gläubig geworden ſei (πιστη τῳ κυριῳ), A. Geſch. 16, 15.; wenn Paulus von dem Gefängnißwärter zu Philippi verlangt, daß er an den Herrn Jeſum Chriſtum glauben ſoll, A. Geſch. 16, 30. folg., und dieſer ſich auch taufen läßt; wenn bei der Taufe der Familie des Cornelius und vorher während des Gebetes Petri das πνευμα το ἁγιον auf die Täuflinge herniederkommt, A. Geſch. 10, 44. folg.; wenn bei der Taufe der Johannisjünger unter Handauflegung der heilige Geiſt kommt, A. Geſch. 19, 1. folg.: ſo ergiebt ſich aus allen dieſen Stellen, daß die Taufformel, wenngleich ſie nicht immer wörtlich angeführt iſt, ſtets ſo angewandt wurde, daß ihr Mittelpunkt blieb. Juſtin d. M. (Anhang VI.) kehrt zu der ganz urſprünglichen Taufformel zurück, obgleich er etwas paraphraſirt; woraus man abnimmt, daß die urſprüngliche Formel dem Kerne nach ſich erhalten hat. Dies beſtätigen die Väter der nachfolgenden Jahrhunderte. Tertullian *) und Cyprian **) tadeln

*) Contra Prax. C. 26.

**) Epist. 73.

diejenigen, welche nur auf den Namen einer Perſon taufen, und berufen ſich auf den Befehl Chriſti. Die Recognitionen *) verlangen gleichfalls die Beibehaltung der von Jeſu verordneten Taufformel, und die apoſtoliſchen Kanonen drohen jedem Biſchofe und Älteſten, welcher die urſprüngliche Formel nicht beibehalte, Abſetzung an. Auguſtin **) bemerkt, daß ſelbſt die Ketzer dieſe Taufformel beibehalten haben. Baſilius ***) der Große bemerkt dazu noch, daß die Formel εἰς τον Χριστον κ. τ. λ. ſtets την του παντος ὁμολογιαν ausdrücke.

Die Idee von der Gottheit Chriſti tritt als ein weſentlicher Theil des Glaubensbekenntniſſes erſt dann hervor, als die Irrlehrer oder Zweifler jene Grundlehre verdächtig machen. Dem Weſen nach iſt jene Idee der Taufformel eingeſchloſſen, wodurch es erklärlich wird, daß ſie als Theil des Glaubensbekenntniſſes ſo beſtimmt hervortritt. Bei der Taufe des africaniſchen Hofmannes, A. Geſch. 8, 36. folg. tritt dieſer Theil des Glaubensbekenntniſſes ganz entſchieden hervor. Im erſten Briefe Johannis, worin auf Andersdenkende und -lehrende Rückſicht genommen iſt, tritt eben ſo das Dogma von einem wirklich in das Fleiſch Gekommenen hervor; und ferner, daß dieſer ins Fleiſch Gekommene Jeſus Chriſtus und der Sohn Gottes ſei. Ein Anderslehrender wird verdammt. In der pauliniſchen Anſicht iſt die Spitze, daß Jeſus Chriſtus εἰκων του ἀορατου und ἰσος τῳ θεῳ ſei. Der erſte Brief an Timotheus drückt dies am beſtimmteſten als eigentliches Glaubensbekenntniß aus, I. Timoth. 3, 16. Im Briefe des Barnabas wird dies oft wiederholt. Ignatius hält in allen ſeinen Briefen dies Dogma feſt. In gedrängter Kürze kommt es in ſeinem Briefe a. d. Epheſer vor C. 18. Polykarp 12. wiederholt beſonders ausführlich denſelben Glaubensſatz.

*) L. VI. C. 9.
**) De Baptismo L. I. C. 26.
***) De spirit. sanct. C. 12.

Eben ſo der Bericht, welchen die Gemeinde zu Smyrna über den Märtyrertod des Polykarp abſtattet. Juſtin d. M. in ſeiner erſten Apologie wiederholt die johanniſche Idee, daß in Jeſu Chriſto der λογος Menſch geworden ſei, und daß der Erlöſer zu unſerm Heile Fleiſch und Blut angenommen habe. Daß dies Dogma ſchon im Urchriſtenthume in die Hymnologie übergegangen war, beweiſen einzelne Stellen. Dahin gehört die Erzählung des Plinius vom Gottesdienſte der erſten Chriſten, woſelbſt er das carmen Christo, quasi Deo, dicere secum invicem anführt. Ignatius führt Röm. 7. eine Hymne an, welche angefangen hat: ὁ ἐμος ἐρως ἐσταυρωται. Daß ſpäterhin dies Dogma mit beſonderer Vorliebe durch Symbole und Embleme verſinnlicht worden, iſt bekannt. Jedoch hierher bezügliche Anſpielungen gehören der ſpätern Zeit an.

Die ſchriftlichen Glaubensbekenntniſſe jener Zeit ſind nicht in Zweifel zu ziehen. Es iſt möglich, daß deren mehrere im Umlaufe waren, da ſchriftliche Aufſätze überhaupt in großer Menge curſirten. Die Meinung wird wenigſtens ſehr durch die Sage von einem Evangelio der 12 Apoſtel unterſtützt d. h. von einem Evangelio, welches die Apoſtel vor ihrer Trennung in die verſchiedenen Länder zu dem Zwecke aufgeſetzt haben ſollen, damit man beim Unterrichte eine ſichere Grundlage hätte *). Allerdings behält es viel Wahrſcheinliches, daß die Apoſtel eine ſolche Veranſtaltung trafen, damit die Lehre und Belehrung nicht zu vielen Zufällen unterworfen wäre. Sie mußten ſchon während ihres Aufenthaltes zu Jeruſalem von der Nothwendigkeit einer Leitung ſich überzeugen. Sollten ſie nach ſo manchen Erfahrungen, Berathungen nicht auf einen ſolchen Plan, ſchriftliche Glaubensbekenntniſſe abzufaſſen, gekommen ſein? Jene Behauptung behält die höchſte Wahrſcheinlichkeit. Zwar darf man auf die Stelle des

*) Euseb. Hist. eccles. L. II. C. 1.

Epiphanius *), welcher ein Fragment aus einem Evangelio giebt, wo die Namen der 12 Apostel mit: »Wir« angegeben sind, nicht dreist behaupten, daß dies Evangelium der Ebionäer im Namen der 12 Apostel verfaßt sei. Doch finden sich Spuren, aus denen man auf das Vorhandengewesensein schriftlicher Glaubensbekenntnisse zurückschließt.

Die Apostel erlassen ein Decret ganz specieller Art an die antiochenische Gemeinde, A. Gesch. 15, welches immer die Behauptung rechtfertigt, daß man schriftliche Normen ertheilte. Im Sinne dieses Decrets schreibt Paulus öfters, z. E. Röm. 14, 1. folg. I. Korth. 8, 1. folg. Gal. 4, 10. Colossi. 2, 16. und 17. Röm. 2, 25. folg. 3, 9.

Für die Behauptung, daß ein von den Aposteln schriftlich abgefaßtes Glaubensbekenntniß dagewesen sei, sprechen die triftigsten Gründe. Die älteren Kirchenlehrer berufen sich auf eine solche apostolische παράδοσις, welche zur Richtschnur der Kirchenlehre gedient habe. Der Zweck eines solchen Glaubensbekenntnisses war zu wichtig, und dessen Nothwendigkeit vor der Trennung der Apostel von Jerusalem mußte diesen so sehr einleuchten, daß wir den älteren Kirchenlehrern gegenüber gar keinen Grund haben, an dem Vorhandengewesensein einer solchen zu zweifeln. Im Gegentheile müßte man sich wundern, wenn die Apostel, welche für die Gemeinde zu Antiochien ein specielles Decret abfaßten, ein allgemeines nicht abgefaßt hätten. Endlich spricht für ein ursprüngliches apostolisches Glaubensbekenntniß die Übereinstimmung der noch vorhandenen Glaubensbekenntnisse **). Zwar mochte dies ursprüngliche Glaubensbekenntniß der Häretiker wegen bald mit allerlei Zusätzen versehen oder in dasselbe aus den besondern Streitigkeiten manches Eigenthümliche

*) Haeres. XXX., 13.

**) Walchs Bibliotheca symbol. vet. — Fabricii Codex Apocryph. Tom. III. 335. und folgende.

übergeflossen sein: ein gemeinsamer Kern ist doch in allen verschiedenen, uns aufbewahrten Glaubensbekenntnissen wahrzunehmen. Schon durch die mündliche Überlieferung konnte eine gewisse Harmonie erlangt und erhalten werden; doch viel zu nahe lag es, durch eine schriftlich ertheilte Richtschnur die Lehre zu sichern.

Aber angenommen, daß von den Aposteln ein schriftliches Glaubensbekenntniß aufgesetzt worden sei, so müssen wir doch nachfolgende Meinung gelten lassen: Das Original ist verloren gegangen. Wir finden wenigstens unter allen den verschiedenen übriggebliebenen Glaubensbekenntnissen kein einziges, welches wir für die Urschrift halten können. Es sind in allen morgen- und abendländischen Glaubensbekenntnissen Zusätze, welche die daran verbessernde und nach den Zeitumständen und, wie schon Rufinus bemerkt, wegen der Häretiker umändernde Hand wahrnehmen lassen. Das erste angebliche Glaubensbekenntniß der Apostel ist entweder mit den vielen andern Schriften, die untergegangen sind, gleichfalls untergegangen, oder es ist in ein andres amplificirtes übergegangen. Ganz rein ist es nicht geblieben; aber der Kern des ursprünglichen ist in den übrigen gebliebenen aufbewahrt worden.

A. Gesch. 16, 4. 21, 25. finden wir eine Hinweisung auf Decrete, welche die Apostel den Gemeinden zusandten. Gehen nun zwar diese Stellen insbesondere auf das zu Jerusalem für die Gemeinde zu Antiochien abgefaßte Glaubensbekenntniß, so liegt doch zugleich darin ein Grund für die Behauptung, daß man in jener Zeit durch schriftliche Glaubensbekenntnisse die Lehrer der neuen Gemeinden leitete. So betrachten wir die Glaubensbekenntnisse als ein Mittel, deren die Häupter des neuen Christenbundes sich bedienten, um die zum Predigtamte Berufenen und die Gemeinden zu leiten.

4. Gesandtschaften.

Die Apostel und andere angesehene Vorsteher bedienten sich auch der Gesandten, um ihre Wünsche den Vorstehern anderer Gemeinden mitzutheilen, da sie unmöglich an alle Orte und zu jeder Zeit kommen konnten. Die Nothwendigkeit dieses Communicationsmittels in jener Zeit leuchtet sattsam ein. Die Geschichte theilt zwar wenig über diesen Gegenstand mit; aber die Sache spricht für sich selbst. Aus einigen Spuren wird es klar, daß man so verfuhr. Paulus und Barnabas werden abgesandt, um eine Collecte nach Judäa zu bringen. Als ein Streit in der Gemeinde zu Antiochien ausbricht, werden Paulus, Barnabas und einige Andere aus der Gemeinde (τινες ἄλλοι ἐξ αὐτων, A. Gesch. 15, 2.) zu den Aposteln gesandt; und als dieserhalb ein Concil zu Jerusalem abgehalten worden, senden die Apostel Paulus, Barnabas und mit ihnen auch Judas-Barsabas und Silas dahin zurück. Nachrichten, welche man sich über den Zustand der Gemeinden geben wollte, waren ja so am sichersten zu überbringen. Paulus sendet Timotheus und Erastus nach Macedonien, A. Gesch. 19, 22. und gebraucht Tychicus, Artemas, Apollo und Zenas zu andern Reisen, Tit. 3, 12. und 13. Andronikus und Junias werden in dem Sinne Apostel genannt, Röm. 16, 7. Der Sage nach soll Paulus seinen Schüler Crescens nach Galatien, wie Andere meinen, nach Gallien, und seinen Gefährten Lucius nach Ungarn gesandt haben. So macht die Sage den Jacobus zum Stifter der christlichen Kirche in Spanien, und läßt einige Jünger Petri, den Maternus, Vitalis und Eucherius, als Apostel nach Deutschland gehen. So kommen in Clemens Rom. (Siehe Abschnitt III. Cap. 1.) und in Ignatius Stellen vor, die solcher Gesandtschaften erwähnen.

Es ist an und für sich erklärlich und durch die Stellen begründet, daß die Apostel und ersten an-

dern Häupter der christlichen Gemeinschaft der angeführten Mittel sich bedienten, um die neu gegründeten Gemeinden und besonders deren weniger geübte und erfahrene Lehrer und Vorsteher zu leiten, über sie eine Aufsicht zu führen und von ihnen die nöthigen Mittheilungen zu erlangen.

Drei Zusätze.

Es sind hier noch einige Punkte zu erwähnen, welche mehr zur Geschichte der Einführung des Christenthums in die Welt gehören, zugleich aber unsern Gegenstand berühren und deßhalb, wiewohl nur kurz, mit angeführt werden.

№ 1. Über die besondern Lehrerverbindungen im Urchristenthume.

Über die Secten, welche sich allmählig unter den Christen im Urchristenthume bildeten, ist oben schon gehandelt worden. Diese kommen hier gar nicht zur Sprache. Auch soll hier nicht die verschiedene Richtung Pauli, Johannis, Jacobi und Petri dargestellt werden, sondern nur die besondern Verbände der treuen, rechtgläubigen Lehrer, oder die angesehensten Lehrergesellschaften, welche sich um eins der leitenden Häupter versammelten und durch dieses sich leiten ließen. Eben so wenig dürfen wir hiebei an Verbindungen denken, welche mit einander in Feindschaft lebten, sondern an solche, welche in geographischer Rücksicht eine andere Region einnahmen und unter andern Verhältnissen und Völkern unvermerkt etwas Eigenthümliches in den Lehrgang, Lehrton und die Lehrmethode brachten. Dabei herrschte in solchen verschiedenen Lehrerverbindungen eine gemeinsame harmonische Glaubensregel. Wie diese Übereinstimmung sich erhalten, ob durch mündliche Überlieferung oder durch schriftliche oder auf doppeltem Wege, dies ist eine viel erörterte, aber noch nicht völlig beantwortete

Frage *). Die Eigenthümlichkeit jeder einzelnen Lehrerverbindung hat zwar dem Evangelio, welches sie verkündete, eine besondere Farbe gegeben. Es wäre aber ganz falsch, behaupten zu wollen, daß irgend einer der Apostel eine Trennung beabsichtiget habe. Im Gegentheile tadelte man jede Partheisucht. Deßungeachtet entwickelte sich in den einzelnen Verbindungen ein eigener Charakter, zu dessen Ausbildung sowohl die Apostel selbst als auch die Menschen und Verhältnisse, unter denen die neuen Lehrerverbindungen wirkten, einen Einfluß ausübten.

a. Die petrinische Lehrerverbindung.

Um Petrus versammelte sich gleich anfangs eine größere Zahl der Apostel und anderer Lehrer. Er tritt als Wortführer unter den Aposteln auf, als ein στυλος unter den Bekennern Jesu. Vom Anfange an schlossen sich die Apostel an ihn vorzugsweise an. Nachmals ist er von einer Parthei in Korinth zum Oberhaupte gewählt, I. Korth. 1, 12. Er bildete die erste Lehrergesellschaft, welche besonders für palästinische Judenchristen wirkte und welche wir unter ἀποστολοι της περιτομης zu denken haben. Diese Parthei war eine vermittelnde zwischen den paulinischen und jacobischen Ansichten. Die bleibende Vorliebe Petri für die jüdische Messiasidee und für den Glauben, daß die Judenchristen im neuen Reiche mehr als die Heidenchristen seien, ist anfangs unverkennbar. Selbst zu der Zeit, als er schon eine höhere Ansicht vom Universalismus des Christenthums hatte, kehrte er zu jenem Dogma zurück, Gal. 2. A. Gesch. 15. Schon vor Aufschreibung der Evangelien war diese jüdisch-christliche Ansicht in seiner Verkündigung vorherrschend. Zu seinen eifrigen Anhängern gehörte Jacobus, welcher auf der Berathung zu Jerusalem A. Gesch. 15. jenes jüdisch-christliche Dogma hervorhob. Nach der Aufschreibung

*) Gieseler, historisch krit. Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien.

der Evangelien selbst blieb diese Lehrerverbindung durch jenes Dogma kenntlich. In den schriftlichen Urkunden sticht diese Ansicht besonders bei Matthäus hervor, welcher das Evangelium im patriniſchen Geiste an palästiniſche Judenchristen schreibt. Marcus schreibt in demselben Geiste, obgleich an Christen, welche den von Matthäus ausgesprochenen Particularismus weniger liebten. Deßhalb wird sein Evangelium zuweilen ein Evangelium Petri genannt *).

b. Die paulinische Lehrerverbindung.

Sie bildete sich von dem Zeitpunkte an, wo man hell und deutlich einsah, daß das Evangelium auch den Heiden verkündigt werden sollte, und als man Paulus und Barnabas feierlich zu dem Apostelamte unter den Heiden weihete. Dies sind οἱ ἀπόστολοι τῆς ἀκροβυστίας. Die Grundansichten des paulinischen Evangelii waren gewiß in völliger Harmonie mit dem der übrigen Apostel. Paulus wurde von Ananias oder vielleicht von einem durch die Steinigung Stephani Vertriebenen gleich nach seiner Bekehrung belehret und wandte sich selbst nach Jerusalem, um nähere Aufschlüsse zu bekommen. Als Heidenapostel aber konnten Paulus und seine Gefährten viele partikularische Ansichten der Mitapostel nicht gebrauchen und zogen denjenigen Theil hervor, welcher bei den Heiden mehr Eingang fand. Paulus war das Haupt der Heidenapostel. Barnabas schloß sich eng an ihn an und, obgleich er sich auf einige Zeit von ihm trennte, kam er doch wieder mit ihm zusammen. Lucas theilt als Geschichtschreiber die Ansicht Pauli mit. Wenn also Paulus von seinem Evangelio redet 1. Korth. 15, 1. Röm. 2, 16., so meint er damit überhaupt die von ihm vorgetragene Lehre und zwar nach den Ansichten, welche in der A. Gesch. von Lucas und seinen eignen Briefen ausgesprochen sind.

---

*) Tertull. adv. Marc. IV. 5. licet et Marci, quod edidit, Petri affirmatur, cujus interpres Marcus.

c. Die johanneische Lehrerverbindung.

Johannes trug ebenfalls den allgemeinen Lehrkanon vor und hielt sich anfangs streng an denselben. Aus I. Joh. 3, 11. 2, 24. II. Joh. 5. und 6. sieht man, daß er auf einen vom Anfange an bestimmten, gemeinsamen Kern der Verkündigung zurückblickt. Da Johannes sich der von Paulus gegründeten Gemeinden in Kleinasien annahm, dürfen wir auf eine wesentliche Harmonie beider Lehrverbindungen zurückschließen. Allein das Bedürfniß an den Orten, wo er lehrte und wirkte, nöthigte ihn nach und nach, seinem Evangelio noch ein anderes Gepräge zu geben. Seine Verhältnisse führten ihn mit philosophisch Gebildeten zusammen. Seine Tendenz ging dahin, denjenigen, an die er sein Evangelium schrieb, eine Kenntniß von Jesu Christo, dem Sohne Gottes, beizubringen, wie sie ihrer vielleicht mit Philosophemen versetzten Denkweise am angemessensten war.

Er beschreibt nicht umständlich, gleich den andern Evangelisten, wie Jesus allmählig als Messias hervortritt, sondern er stellt Jesum als Sohn Gottes gleich hin, sucht dies Axiom nur zu begründen, führt so auf eine transscendentalere Ansicht (εὐαγγελιὸν πνευματικον) als die übrigen und häuft, um dies recht festzustellen, die Zeugnisse von allen Seiten. Aus dem Leben Jesu und dem Geiste seiner Lehre sucht er dies ganz vornehmlich zu befestigen. Der johanneische Lehrerverein hatte nach dem Geiste seines Oberhauptes das Bemühen, auf eine mehr philosophische Weise sein Evangelium zu begründen, ohne von den Grundansichten des Lehrkanons abzuweichen. Dieser Lehrerverein aber, welcher sich durch Form und Methode von jenen unterschied, bahnte sich durch den johanneischen Geist einen eignen Weg.

№ 2. Ausdehnung der Wirksamkeit der Lehrer in geographischer Hinsicht.

Über dem Urchristenthume herrscht in dieser Hinsicht ein großes Dunkel. Die N. Testamentlichen Nachrichten enthalten noch immer

die beſtimmteſten Nachrichten hierüber. Vieles, was über die Lehrthätigkeit der Apoſtel erzählt wird, mag Sage, vieles aber vorgefallen ſein, was gar nicht aufgezeichnet ward. Offenbar iſt man in der Beſchreibung des Wirkungskreiſes der Apoſtel und erſten Lehrer zu weit gegangen. Der Sage nach ſind Matthäus in Abyſſinien und Äthiopien, Thomas in Parthien und Indien, Andreas in Scythien und Thracien, Thaddäus in Armenien als Apoſtel der neuen Lehre aufgetreten. Die Sage läßt ferner den Thomas bis an die Grenzen des weſtlichen Aſiens, an die Küſten von Malabar und bis auf die Inſeln des bengaliſchen Meerbuſens und den Andreas in das Innere Rußlands vordringen; ja man geht hiebei ſo weit, daß man einem Jeden, wie ſchon oben angeführt, eine Provinz als Diöces zugetheilt hat. Bezweifeln darf man keineswegs, daß der geographiſche Umfang, innerhalb welches das Chriſtenthum zu dieſer Zeit verkündigt wurde, größer geweſen ſei, als ſich aus den Quellen nachweiſen läßt; allein auf der andern Seite iſt es ſehr gewagt, über die ſichern Urkunden hinauszugehen. Einige Nachrichten aus dem apoſtoliſchen Zeitalter ſind ſicher.

Jacobus, der Jüngere, blieb nach den ſicherſten Nachrichten am längſten in Jeruſalem; Petrus ging von Jeruſalem nach Antiochien und blieb daſelbſt einige Jahre, vermuthlich auch eine Zeit lang im parthiſchen Reiche, I. Petr. 5, 13. Bezieht man mit Einigen συνεκλεκτη auf ſeine Frau, ſo darf man noch mehr annehmen, daß er auf längere Zeit ſeinen Wirkungskreis, wie ſeinen Hausſtand, dort haben mochte. Johannes lebte vornehmlich in Kleinaſien; die Lehr- und Apoſtelthätigkeit Pauli iſt die in geographiſcher Hinſicht am wenigſten ausgedehnte und die erfolgreichſte geweſen.

§ 3. Von den im Urchriſtenthume gegründeten Gemeinden.

Die Zahl der in dieſer Zeit geſtifteten Gemeinden mag ſchon ziemlich bedeutend geweſen ſein. Nimmt man auf die Ausdehnung,

welche in geographischer Hinsicht das Christenthum damals sicherlich hatte, Rücksicht, so läßt sich wohl nicht bezweifeln, daß schon zu jener Zeit viele Pflanzschulen des neuen Reiches, waren sie der Personenzahl nach noch so klein, gewesen sein müssen. Durch die Zerstreuung der Männer, welche der Begebenheit am Pfingstfeste beiwohnten, wurde die Nachricht von Jesu und seiner Lehre in die verschiedensten Länder gebracht; eben so nach der Steinigung Stephani durch die Flucht der Gemeinde zu Jerusalem, die, wie wir aus der A. Gesch. wissen, schon sehr zahlreich geworden war. Paulus erfüllte alles mit dem Evangelio, wohin er auf seinen weiten Apostelreisen kam; Röm. 15, 19. Gal. 1, 17. und Clemens Rom. I. 5. spricht von der Verkündigung des Evangelii bis an die Grenze des Abendlandes (ἐπι το τερμα της δυσεως).

Zu weit aber ist man in der Beschreibung der Gemeinden gegangen, wenn man überall da, wo irgend ein Apostel gewesen, eine durch denselben gegründete Gemeinde annimmt. Fabricius in seiner Lux evangelii, gestützt auf spätere Nachrichten, versetzt ins Urchristenthum mehr Gemeinden, als sich aus sichern Nachrichten dieses Zeitalters nachweisen lassen. Stäudlins kirchliche Geographie und Statistik, und Lückes Schrift: de ecclesia Christianorum apostolica beschränken die Zahl der Gemeinden in der ersten Zeit sehr, wie solches nöthig ist, wenn man sich auf die Nachrichten des N. T. und die der apostolischen Väter stützt. — Überhaupt kann man die Verbreitung des Christenthums nur in größeren Zügen nachweisen und dann nur bemerken, wie in einzelnen Provinzen die eine oder die andere Gemeinde allmählig eminirte; dagegen aber darf man in andern Provinzen und Länderstrichen, welche die Apostel gleichfalls berührten, nicht immer schon festgegründete Gemeinden suchen. Mag es immerhin geschehen sein, daß hie und da ein Saamenkorn, das im Vorbeigehen gestreuet ward, aufging und Frucht trug; man darf doch nicht zu viel darüber behaupten, wenn nicht sichere Nachrichten hinzukommen. In der nachfolgenden kurzen Beschreibung wird zunächst angegeben, welche Länder

und Länderſtriche die neue Lehre durchzog, und dann bemerklich gemacht, welche Städte in den namhaft gemachten Ländern eine beſondere Celebrität erhielten.

a. Aſiatiſche Gemeinden.

In Paläſtina breitete ſich das Chriſtenthum, wie leicht zu erachten und geſchichtlich nachzuweiſen iſt, am erſten aus; beſonders durch die Flucht der Glieder der Gemeinde zu Jeruſalem nach der Steinigung Stephani.

Die Gemeinde zu Jeruſalem war die Muttergemeinde A. Geſch. 4. 8, 1. folg. 12, 1. 5. 15, 3 und 22. Außerdem fanden ſich daſelbſt die G. zu Joppe A. Geſch. 9, 36. folg. beſonders V. 43.; — die zu Lydda A. Geſch. 9, 32. und 38.; — die zu Saron a A. Geſch. 9, 35.; — die zu Cäſarea, ſchlechthin ſo genannt, A. Geſch. 10, 1. 23, 23. 24, 27. — bis Cap. 25.; — die zu Ptolomais A. Geſch. 21, 7. und 8.

In Phönicien finden ſich zwei Gemeinden namentlich angeführt, wiewohl ſich vermuthen läßt, daß hier das Chriſtenthum früh ſchon an mehreren Orten Wurzel geſchlagen hatte. Hier waren die beiden Gemeinden zu Sidon A. Geſch. 27. 3. und zu Tyrus A. Geſch. 21, 3—6.

In Syrien wurden ſchon zu Lebzeiten Jeſu die Keime ſeiner Religion ausgepflanzt Matth. 4, 24.; es konnte nicht fehlen, daß hier bald das Wort vom Kreuze Wurzel ſchlug. Erwähnt werden die Gemeinden zu Damaskus A. Geſch. 9. 22, 6. folg. 26, 12. folg. Gal. 1, 17. und zu Antiochien, am Fluſſe Orontes A. Geſch. 11, 19. folg. Gal. 2, 11 — 21. A. Geſch. 13, 1. — 3. Die Anhänger Jeſu wurden hier zuerſt χριστιανοι genannt, A. Geſch. 11, 26. 15, 1. folg.

Im peträiſchen Arabien waren an verſchiedenen Orten Gal. 1, 17. Pflanzſchulen; A. Geſch. 9, 20. deßgleichen in und um Babylon I. Petri 5, 13.

In Kleinaſien und auf den angrenzenden Inſeln

haben sich wohl die meisten christlichen Gemeinden im Urchristenthume gebildet. Wir finden fast in allen Provinzen Kleinasiens die christliche Lehre verbreitet. So in Cilicien A. Gesch. 15, 23. und 41. Gal. 1, 21. Zu Tarsus, in der Hauptstadt dieser Provinz und seiner Vaterstadt mochte Paulus das Christenthum befestigt haben; wir sehen, daß er bald nach seiner Bekehrung dorthin kam, A. Gesch. 9, 30.; — ferner in Kappadocien A. Gesch. 2, 9. I. Petri 1, 1.; — in Bithynien I. Petri 1, 1.; — in Mysien A. Gesch. 16, 7. und 8.; — in Phrygien A. Gesch. 16, 6. 18, 23.; — in Jonien A. Gesch. 19, 1.; — in Galatien I. Korth. 16, 1. II. Timoth. 4, 10.; — in Pisidien A. Gesch. 13, 14. 14, 24.; — in Pamphylien A. Gesch. 24. 15, 38.; — in Lykaonien A. Gesch. 14, 1 — 21.; — in Cypern A. Gesch. 11, 19. 13, 1 — 14. 15, 39.; — in Kreta A. Gesch. 27, 12. und 13. und Brief a. d. Titus.

Die angesehensten Gemeinden in Kleinasien waren folgende: die Gemeinde zu Ephesus in Jonien, von Paulus gegründet und geordnet, A. Gesch. 18, 19. Cap. 19. und 20. Offenb. 2, 1. Sie war eine der angesehensten Gemeinden der ersten Zeit; die zu Colossen in Gr. Phrygien, Col. 4, 12. folg. 1, 7. und 8.; sie hatte einen großen Ruf zu der Zeit, als Paulus (nicht ihr Gründer) an sie schrieb; — die zu Laodicea; sie war schon gegründet und geordnet, als Paulus an die Colosser schrieb, Colоss. 2, 1. Dieser Brief war zugleich an die Gemeinde zu Laodicea, wie ein anderes Sendschreiben an diese Gemeinde zugleich an die Colosser gerichtet, Col. 4, 16. — Offenb. 3, 14.; — die (von Paulus auch nicht gegründete) Gemeinde zu Hierapolis Col. 4, 13.; — die zu Pergamus Offenb. 2, 12 — 17.; — die zu Smyrna Offenb. 2, 8. Ignatius Brief a. d. Smyrn. und dessen Sendschreiben a. d. Polykarp; — die zu Troas, einer Seestadt in Mysien, A. Gesch. 16, 8. 20, 5. folg. II. Tim. 4, 13. II. Korth. 2, 12. folg.; — die zu Sardes Offenb. 3, 1 — 6.; — die zu Thyatira Offenb. 2, 18.; — die zu Philadelphia Offenb.

3, 7. folg. Ignatius a. d. Philad.; — die zu Tralles, Ignatius a. d. Trall.; — die zu Magnesia, Ignatius. a, d. Magn.

b. Die Gemeinden in Europa.

Hierher gehören die namentlich angeführten Gemeinden zu Philippi, A. Gesch. 16, 12. 20, 6. Polykarps Brief; — die zu Thessalonich, A. Gesch. 17, 1. Pauli Sendschreiben, dessen Schreiben an diese und die vorhin genannte Gemeinde; — die zu Beröa in Macedonien, A. Gesch. 17, 10 — 13.; — die Gemeinde zu Korinth, A. Gesch. 18, 8. Pauli und Clemens Rom. Sendschreiben an diese Gemeinde; — die zu Rom. Schon früh waren Nachrichten von Jesu hierher gekommen, A. Gesch. 2, 10.; auch wissen wir, daß Andronicus, Junias, Rufus, Herodion das Evangelium schon eher, als Paulus an die römische Gemeinde schrieb, dorthin gebracht hatten; — die zu Kenchrea Röm. 16, 1., vielleicht eine Filialgemeinde von der zu Korinth.

c. Africanische Gemeinden.

Hierher gehören die beiden aus den Anführungen muthmaaßlich vorhandenen Gemeinden zu Kyrene A. Gesch. 11, 20. folg. und zu Alexandria, A. Gesch. 18, 24. 27, 5. und 6.

Außer den namentlich angeführten Gemeinden in Asien, Europa und Africa haben gewiß noch viele andere Gemeinden in allen drei Welttheilen existirt, deren Namen die Geschichte auf uns nicht herabgebracht hat. Zu dieser Vermuthung berechtigt uns der Gang der Ausbreitung des Christenthums; indem man solches durch die mündliche Verkündigung ausbreitete, ohne darauf auszugehen, alles niederzuschreiben. Man wird in dieser Vermuthung bestärkt, wenn man lieset, daß Petrus sein Sendschreiben an so verschiedene Länder und deren Gemeinden richtete, I. Petri 1, 1. Und wenn Paulus Röm. 15, 19. von sich selbst sagt: *με ἀπο Ἱερουσαλημ και κυκλῳ, μεχρι του Ἰλλυρικου πεπληρωκεναι το εὐαγγελιον του Χριστου*, so will er damit sicherlich aus-

drücken, wie er in der Runde um sich her da, wo er war und wirkte, und durch die entlegensten Länderstriche hindurch das Evangelium verkündet und neue Pflanzschulen gegründet habe. Clemens Rom. sagt I. 5., daß Paulus in allen Welttheilen das Evangelium und in aller Welt die Gerechtigkeit verkündigt habe (κηρυξ γενομενος ἐν τῃ ἀνατολῃ και ἐν τῃ δυσει, δικαιοσυνην διδαξας ὁλον τον κοσμον). Allerdings wird man durch glückliche Combination einzelner Stellen und Hypotheſen noch manchen Ort auffinden, wo das Christenthum verbreitet wurde, ohne daß ausdrückliche Zeugnisse darüber reden. So hat die Verkündigung des Evangelii in Spanien und England durch den Apostel Paulus schon zu mancherlei scharfsinnigen Untersuchungen Stoff gegeben, aus denen die Wahrscheinlichkeit der Behauptung, aber nicht mehr, hervorgehet. Es bleibt immer möglich, daß Paulus eine Reise nach Spanien wirklich gemacht, wie er sie sich vorgenommen hatte, Röm. 15, 24. Eine Veranlassung zu dieser Reise konnte Paulus leicht erhalten durch allerlei Handels- und sonstige Verbindungen, welche zwischen Rom und Spanien statt fanden, und vollends dann erhalten, wenn er mit Seneca, der daher stammte, in Bekanntschaft stand. Eine Reise von Spanien nach England oder von Rom aus dahin konnte er nach seiner römischen Gefangenschaft gleichfalls gemacht haben, wie solches Eusebius (ἐπι τας καλουμενας Βρεττανικας νησους), Theodoret, Hieronymus und Andere versichern. Diese Reise erscheint nicht unmöglich, da unter der Regierung des Kaisers Claudius schon römische Colonien in Britannien waren. Stillingfleet, ein engländischer Gelehrter, stellt diese Reise als wahrscheinlich dar*). Er meint nämlich, daß die Pomponia Grăcina, die Gemahlin des römischen Statthalters A. Plautius, welche nach Tacitus des fremden Aberglaubens halber angeklagt, aber deßhalb von ihrem Manne freigesprochen ward,

*) Ullmanns und Umbreits Studien und Kritiken. 1833. Heft 1.

eine von Paulus gewonnene Christin gewesen sei, und daß diese den Apostel zu einer Reise nach England aufgemuntert habe.

Jedoch dies sind alles nur mögliche Vorfälle, welche nicht als ausgemachte Thatsachen hingestellt werden dürfen und bei deren weiterer Verfolgung auch die glücklichste Combinationsgabe sich verirren kann. Ich habe mich in den angeführten Nachweisungen an die sichern Quellen gehalten.

Zweiter Theil.

Grundanſichten des evangeliſch-proteſtantiſchen Theologen über das Predigtamt im Urchriſtenthume.

Erſter Abſchnitt.

Regeln, von denen geleitet der evangeliſch-proteſtantiſche Theolog an die Beurtheilung des Predigtamtes im Urchriſtenthume gehet.

> Sola sacra scriptura judex, norma et regula cognoscitur, ad quam omnia dogmata exigenda sunt et judicanda. Concordia; edit. Rechenb. p. 572.

Eine Beleuchtung des Urchriſtenthums überhaupt oder eines ſpeciellen Gegenſtandes aus jener Zeit, wie hier des Predigtamtes, bietet dem evangeliſch-proteſtantiſchen Theologen einen ſo reichen Stoff, daß er Bedacht zu nehmen hat, die Schranken der Forſchungen recht eng zu ſtecken; denn neben der Befugniß zu einer freien Forſchung will er doch jede Unterſuchung auf möglichſt klare, ſchriftmäßige Ergebniſſe zurückführen. Bei der Beleuchtung des Predigtamtes im Urchriſtenthume, vom Standpunkte des Proteſtantismus aus, muß der Geiſt, der dieſe Kirchenpartei charakteriſiret, ſich kund thun, ohne daß überall ängſtlich auf die einzelnen Ausſprüche der Reformatoren recurrirt wird. Hiemit aber iſt's vereinbar, einzelne Regeln an die Spitze der Beurtheilung zu

ſtellen, die aus dem Weſen und Geiſte des Proteſtantismus hervortreten.

Sola sacra scriptura judex, norma et regula cognoscitur etc. Dies iſt die Cardinalregel für die Forſchungen des evangeliſch-proteſtantiſchen Theologen. Dieſer Grundſatz war der Anfang der ganzen Reformation, der einzig ſichere Stützpunkt Luthers, der Schild, unter welchem das neue Werk Schutz gegen alle Angriffe fand, das Loſungswort, an welchem Gleichgeſinnte ſich erkannten, der Brennpunkt, an welchem das Licht des Evangelii ſo ſchnell und wunderbar ſich entzündete, die Angel, um welche ſich das große Werk der Reformation vom Anfange an ſicher drehte.

Die neu auftretende, angeklagte und zur Rechtfertigung aufgeforderte Parthei ſtützt ihr Glaubensbekenntniß lediglich auf die h. Schrift. In der Praefatio ad Caesarem Carolum V. ſtehen folgende, das wichtige Princip begründende Worte: »offerimus in hac religionis causa nostrorum concionatorum et nostram confessionem, cujusmodi doctrinam ex scripturis sanctis et puro verbo Dei hactenus illi in nostris terris, ducatibus, ditionibus et urbibus tradiderint ac in Ecclesiis tractaverint.« Die neue Parthei ſchließt nach einem langen und harten Kampfe über die Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit ihrer Glaubensanſichten ihr Bekenntniß mit entſchiedenen Erklärungen, die jenes Princip begründen. Mit der beim Eingange angeführten wichtigen Stelle übereinſtimmend heißt es in der Concordienformel p. 632.: »Sacras literas solas, unicam et certissimam illam regulam esse credimus, ad quam omnia dogmata exigere et secundum quam de omnibus tum doctrinis, tum doctoribus judicare oporteat« und pag. 670. heißt es: „Credimus, confitemur et docemus, unicam regulam et normam, secundum quam omnia dogmata, omnesque doctores aestimari et judicari oportet, nullam aliam esse quam Prophetica et Apostolica scripta.“ Dieſer Grund-

ſatz wird mit dem Ausſpruche des Apoſtels Paulus unterſtützt: »Etiamsi Angelus de coelo aliud praedicet evangelium, anathema sit.« So wie dieſe einzelnen Ausſprüche, bei denen die Glieder der neuen Parthei am Anfange und am Ende des großen Kampfes beharrten, jenes Grundprincip darlegen und bekräftigen, eben ſo ſpricht ſich der Grundſatz factiſch in dem ganzen Benehmen und Streben, den Kämpfen und Vertheidigungen der hochherzigen Reformatoren aus. Sie hatten kein andres Beſtreben, als alle Mißbräuche und Irrlehren auszuſcheiden und alles auf die reine Lehre der Schrift zurückzuführen; ſie konnten für die Zukunft eine andere Glaubensregel nicht annehmen, als die, welche ſie nach ihrer eigenen Betheurung »toto pectore« umfaßten. Sie wollten ſicherlich kein ſtereotypiſches Glaubensbekenntniß aufſtellen, da ſie ja für das Recht, in der heiligen Schrift frei zu forſchen, lebten und kämpften. Sie wollten keinen Zwang auferlegen, weil ſie ja damit ihr ganzes Streben neutraliſirt und, ſo ſehr ſie auf der einen Seite gegen den römiſchen Papſt und ſeine Eingriffe ſtritten, durch ſolche bindende Schriften einen päpſtlichen Stuhl anderer Art aufgerichtet hätten. Sie nahmen alle übrigen Schriften und Symbole als Bekenntnißſchriften an, aus denen man erſehen ſollte, wie man die heilige Schrift gefaßt und ausgelegt habe, ſetzten ſie aber keineswegs dem Anſehn der heiligen Schrift gleich. In dieſer Beziehung heißt es in der Vorrede zu der Epitome articulorum etc. pag. 572.: »Caetera autem Symbola et alia scripta, quorum paulo ante mentionem fecimus, non obtinent auctoritatem Judicis: haec enim dignitas solis sacris literis debetur.« Um den Grundſatz recht feſtzuſtellen, beruft man ſich bei Abfaſſung der Concordienformel darauf, daß man nach Luthers Sinn und Weiſe zwiſchen der heiligen Schrift und jeder menſchlichen Schrift einen Unterſchied machen müſſe, pag. 635.: »ad D. Lutheri explicationes praeclaras tam in polemicis, quam didacticis ipsius scriptis comprehensas provocamus: eo videlicet modo,

quem D. Lutherus in Latina sua praefatione, Tomis operum ejus praefixa, de scriptis suis, pia et necessaria admonitione, nobis ipse monstravit. Ibi enim hoc discrimen (inter divina et humana scripta) perspicue posuit: solas videlicet sacras literas pro unica regula et norma omnium dogmatum agnoscendas; iisque nullius omnino hominis scripta adaequanda, sed potius omnia subjicienda esse.«

Ferner erklären die Reformatoren in der Anrede an Kaiſer Karl V. bei Übergabe der Confeſſion mit dem »hactenus« deutlich genug, daß ſie ihr Glaubensbekenntniß keineswegs als ein abgeſchloſſenes Werk betrachten. Im Epiloge zu der Confeſſion verſprechen ſie, eine weitere ſchriftmäßige Erklärung auf Verlangen beifügen zu wollen: »Si quid in hac confessione desiderabitur, parati sumus latiorem informationem, deo volente juxta scripturas exhibere.«

Hierin erkennen wir die hiſtoriſche Bedeutung der Benennung: evangeliſch-proteſtantiſche Kirche. Ihrem Weſen und Grundprincipe nach ſoll dieſe Kirchenparthei nur die evangeliſche genannt werden, weil ſie das Evangelium oder die heilige Schrift zu ihrer einzigen Erkenntnißquelle macht. Außer Acht aber können wir nicht laſſen, daß durch einen beſondern Umſtand dieſer Kirchenparthei der Name der proteſtantiſchen zu Theil geworden iſt, welchen ſie durch ihre Beſtrebungen zu rechtfertigen geſucht hat und fortwährend ſuchen muß. Wie Luther und ſeine Genoſſen von 1517 an gegen dasjenige proteſtirt hatten, was der reinen Lehre des Evangelii zuwider war, mithin gegen den Papismus, ſo proteſtirten ſie auch im Jahre 1529 in dieſem Sinne gegen den Reichsabſchied zu Speier, und erhielten davon den Namen: Proteſtanten. In der erweiterten Bedeutung, nach welcher die mit dieſem Namen bezeichnete Kirchenparthei ſich für verpflichtet hält, alles zu bekämpfen und gegen alles zu proteſtiren, was der reinen evangeliſchen Lehre widerſtreitet,

findet die Benennung: evangeliſch-proteſtantiſch ihren rechten Sinn; in dieſer Bedeutung wird ſie auch in gegenwärtiger Abhandlung beibehalten.

Stellt ſich der evangeliſch-proteſtantiſche Theolog die Aufgabe, bei jeder theologiſchen Nachforſchung auf die heilige Schrift zurückzublicken und zu fragen, ob und wie weit ſie ſich in derſelben begründen oder durch dieſelbe erläutern laſſe, ſo muß bei der gegenwärtigen Beurtheilung des Predigtamtes im Urchriſtenthume die Cardinalregel ihre Anwendung finden: »Sola sacra scriptura judex, norma et regula.« Ich werde bei der Behandlung des Gegenſtandes jedes Mal auf die heilige Schrift zurückgehen und wenigſtens alle Nachforſchungen damit beginnen: was lehrten und veranſtalteten Jeſus und die Apoſtel in dieſer Hinſicht? Freilich würde es engherzig ſein, über die Quellen der heil. Schrift gar nicht hinausgehen zu wollen, da der Zeitraum, innerhalb deſſen das Predigtamt beleuchtet wird, die Zeit des Lebens Jeſu und der Apoſtel überſchreitet. Auch da, wo die Nachforſchung an die heiligen Urkunden ſich anſchließt, iſt die Benutzung ſpäterer Quellen dem vorliegenden Zwecke keineswegs entgegen, da dieſe oft dazu dienen, die Nachrichten aus der erſten chriſtlichen Zeit zu beſtätigen oder aufzuhellen. Mit der oben aufgeſtellten Regel ſoll überhaupt der evangeliſch-proteſtantiſche Theolog ſich verpflichten, bei jeder Nachforſchung, alſo auch bei der über das Predigtamt im Urchriſtenthume, auf die Ausſprüche Jeſu und der Apoſtel zurückzukehren und alles aufzubieten, daß jede Anordnung in dieſer Hinſicht aufgeklärt werde, und ſelbſt da, wo ein Stillſchweigen herrſcht, der Grund davon ins Licht trete. Aus dem eben ausgeſprochenen Geſichtspunkte habe ich mich beſtrebt, auf eine möglichſt einfache und vorurtheilsfreie Weiſe im erſten Theile darzulegen, was ſich nach den Quellen über unſern Gegenſtand ſagen läßt. Auf die Ergebniſſe des erſten Theiles wird bei der folgenden Beurtheilung recurrirt.

Ein anderer Grundſatz, der tief in dem Weſen des Proteſtantismus wurzelt und bei jeder in dieſem Geiſte deſſelben unternommenen Forſchung gilt, iſt der: Suche auf hiſtoriſch-kritiſchem Wege zu ſichern Reſultaten zu gelangen! — Hiermit ſoll keineswegs der Willkühr Thür und Thor geöffnet, noch zu jedem gelehrten Wagniſſe ein Prätext verliehen werden. Auch für dieſen hiſtoriſch-kritiſchen Weg ſind Grenzen und Wegweiſer gegeben. Nothwendig iſt dieſer Weg aber einzuſchlagen bei der Unterſuchung über das Predigtamt in jener Zeit, als über ein Inſtitut, deſſen genetiſche Entwickelung aus einzelnen ſpärlichen Ausſprüchen, leiſen Winken und wenigen Anordnungen Jeſu und der Apoſtel nachzuweiſen iſt. Dieſe Anſicht hat den Verfaſſer dieſer Schrift bei dem erſten Theile geleitet und wird ihn gleichfalls bei der gegenwärtigen Beurtheilung weiter leiten.

Die Unterſuchung bewegt ſich vornehmlich auf dem Gebiete der Geſchichte. Von dem Grundſatze geleitet, wird man ſich hüten, irgend etwas auf das Urchriſtenthum zu beziehen, was erſt der ſpätern Zeit angehört. Bei Aufrechthaltung des erwähnten Grundſatzes wird man ſich vor jenen Anachronismen zu ſchützen wiſſen, deren man ſich oft bei den Unterſuchungen über die erſte chriſtliche Zeit ſchuldig gemacht hat. Auf hiſtoriſch-kritiſchem Wege gelangt man freilich häufig zu einem non liquet. Es iſt aber beſſer, ein ſolches einzugeſtehen, als das Heer der Hypotheſen durch viele neue, gewagte zu vermehren. Es iſt nicht unſtatthaft, eine wiſſenſchaftliche Vermuthung ins Auge zu faſſen, um namentlich durch ſie Anhaltspunkte zu gewinnen oder Lücken auszufüllen. Allein zu der nothwendigen Einſchränkung und Würdigung derſelben und zu ſichern Reſultaten und Anſichten über Lehren, Anſtalten, Erſcheinungen einer Zeit gelangt man nur auf hiſtoriſch-kritiſchem Wege. Dieſen wähle ich bei dieſer Unterſuchung und hoffe auf demſelben, ohne der Heiligkeit der Schrift zu nahe zu treten, ein deſto klareres Bild von

dem, was das Predigtamt ſein ſollte und in der Wirklichkeit war, zu gewinnen.

Man ſuche von der Erforſchung des Predigtamtes im Urchriſtenthume eine heilſame Anweiſung auf das Predigtamt unſerer Zeit zu machen. Dieſe Grundanſicht hält der evangeliſch-proteſtantiſche Theolog bei allen ſeinen Forſchungen feſt. Er will aus ihnen einen Gewinn für das Leben haben und zeigen, wie die richtige Erkenntniß des Evangelii fruchtbar und ſegensvoll werde. Dies gilt nicht blos von den Glaubenslehren, ſondern auch von den Inſtitutionen, welche Jeſus und die Apoſtel getroffen haben, alſo hier von dem Predigtamte, als einem Inſtitute zur Verbreitung und Begründung des Gottesreiches. Nach einem kirchlichen Syſteme, das überall nur etwas Stabiles fordert oder ſich damit begnügt, kann man auf den eben ausgeſprochenen Grundſatz nie ein hohes Gewicht legen; ein ſehr hohes Gewicht aber liegt darauf nach dem Grundweſen des evangeliſch-proteſtantiſchen Glaubensſyſtems. Nach dieſem ſoll in dem chriſtlichen Leben und in der chriſtlichen Kirche niemals Stabilität herrſchen, ſondern eine freie Entwickelung jenes wie dieſer ſtatt finden und zwar nach dem Maaße und der Kraft der erforſchten, lautern Wahrheit. Die Beſchreibung des chriſtlichen Predigtamtes, wie es in den erſten Zeiten war, darf nie als eine müſſige Speculation erſcheinen, ſondern muß zum Leben führen und Formen und Veranſtaltungen hervorrufen, welche dem Geiſte des Chriſtenthums und der ewig fortſchreitenden Entwickelung der Menſchheit angemeſſen ſind.

Eine eigentliche Paſtorallehre wird hier nicht gegeben. Unſer Zeitalter iſt ja reich an Schriften dieſer Art. Die Frucht dieſer Beleuchtung ſoll ſein: geläuterte Anſichten über das Predigtamt überhaupt, Winke, Antriebe und Richtungen zur fortſchreitenden Ausbildung dieſes hochwichtigen Amtes. Einzelne dem Weſen des Proteſtantismus angemeſſene Unterſuchungen knüpfen ſich doch

leicht daran an. Da das Predigtamt in den ersten Zeiten nach Form und Tendenz zum Theil wenigstens ein Erzeugniß der Umstände war und ein solches auch sein und bleiben wird, so muß vieles in demselben wandelbar erscheinen. In wie weit wir an die Lineamente des Predigtamtes im Urchristenthume gebunden sind; nach welchen Gründen wir von dem abgehen dürfen, was in der ersten Zeit nothwendig war; ob und nach welchen Ansichten wir etwas einrichten dürfen, was in der ersten Zeit noch nicht zu finden ist: die Beleuchtung dieser Gegenstände enthalten die folgenden Abschnitte.

Zweiter Abſchnitt.

Nähere Beleuchtung des Predigtamtes im Urchriſtenthume.

> Ut fidem consequamur, institutum est ministerium docendi Evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per verbum et sacramenta, tamquam per instrumenta, donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in iis, qui audiunt Evangelium. Confess. Artic. V.

Die aus den Urkunden entlehnte Darſtellung des Predigtamtes im Urchriſtenthume iſt ſo ausführlich, daß die gegenwärtige, auf jene Darſtellung recurrirende Beleuchtung deſto kürzer ſein kann. Sie wird die Reſultate aus jener Darſtellung in ſich aufnehmen und darauf ſich ſtützend eine Kritik des Predigtamtes, wie es in jener Zeit hervortritt, geben. Sie enthält ſich, ſo viel als thunlich, der wörtlichen Anführung von Stellen, welche im erſten Theile weitläuftiger und öfterer behandelt worden ſind, und ziehet nur in aller Kürze die an, auf welche man bei der vorzunehmenden Kritik ein beſonderes Gewicht legt. Bei der möglichſten Kürze und Einfachheit hoffe ich Klarheit und Überſichtlichkeit am meiſten dadurch zu erreichen, daß der zu beleuchtende Gegenſtand unter einzelne beſtimmte Geſichtspunkte tritt, und zwar auf die Art, daß derſelbe nicht nach der Reihefolge der Abſchnitte im erſten Theile, ſondern

ſo, wie er ſich an die einzelnen Geſichtspunkte am natürlichſten und engſten anſchließt, behandelt wird.

Erſtes Capitel.

Liegt in dem Geſammtplane Jeſu ein Plan zum Predigtamte?

Dieſe Frage muß zum voraus aufs beſtimmteſte bejahet werden. Es ſteht und fällt dieſe Frage mit der: ob Jeſus eine Kirche ſtiften wollte? Iſt dieſe letzte Frage entſchieden zu bejahen, ſo muß mit ihr die hier aufgeworfene, auf das Predigtamt bezügliche Frage eben ſo entſchieden bejahet werden.

Die Idee von der Kirche durchzieht, wie ein feiner Faden, das Gewand, in welches Jeſus ſeinen großen Plan einkleidete. Mit dieſer Idee von der Kirche iſt die vom Predigtamte innig verwoben. Die Folgerung geht noch einen Schritt weiter. Hatte Jeſus die Abſicht eine Kirche zu ſtiften, wie wir das nicht bezweifeln, ſo war das Predigtamt ein durchaus nothwendiges Inſtitut dazu. Sollten in dieſer Gemeinſchaft die Lehren Jeſu verbreitet und ein reines ſittliches Leben geweckt, geſichert, gefördert werden: ſo mußte auch ein Mittel da ſein, dieſe Zwecke zu erreichen. Es war demnach ein Inſtitut erforderlich, um den Plan Jeſu im Allgemeinen zu realiſiren und diejenigen Zwecke, welche dem Geſammtplane eingeſchloſſen lagen, gleichfalls zu verwirklichen. Dieſes nothwendige Inſtitut iſt das Predigtamt und war es gleich vom Anfange. Mit den Vorſtellungen von einer βασιλεια του θεου und einer εκκλησια iſt die Idee von einer Anſtalt, welche beides verwirklichen ſoll, unleugbar aufs innigſte verbunden.

Hier aber wird die Frage noch beſtimmter ſo geſtellt: ob ein Plan zu dem Predigtamte in dem Geſammtplane Jeſu liege? Eine Frage, welche mit dem eben Geſagten noch nicht beantwortet iſt, da eine Idee, ſei ſie noch ſo erhaben, oftmals ſich doch noch nicht zu einem beſtimmten Plane entwickelt. Dieſes aber, daß

Jesus bei seinem Gesammtplane einen Plan zum Predigtamte gehabt habe, dass nicht bezweifelt werden.

Freilich hat Jesus über einen solchen Plan sich nicht ausführlich ausgesprochen. Es kann uns jedoch dies weniger befremden, da er sich über seinen Gesammtplan anfangs gar nicht, dann erst allmählig, aber nirgends unumwunden aussprach. Darin gerade offenbaret sich seine hohe Weisheit und Planmäßigkeit. Hätte er sich gleich anfangs klar über seinen Plan ausgesprochen, so würden ihn Viele nicht verstanden haben, und Viele, die ihn verstanden, von ihm zurückgetreten sein. Als später er solches bei seinen Jüngern nicht mehr fürchten durfte, so gab er ihnen bestimmtere Winke darüber, richtete aber damit bei ihnen wenig aus. Sie dachten anfangs gar nicht daran, daß Jesus ihnen eine neue Religion geben und ihnen damit gebieten würde, ihrer Väter Religion zu verlassen. Selbst nach seinem Scheiden waren sie der Meinung, daß sie Juden bleiben müßten. Wird es uns so erklärlich, warum Jesus nach seiner hohen Lehrweisheit über den großen Plan seiner Religion, als einer Weltreligion, anfangs schwieg, so löst sich damit das Befremden darüber, daß Jesus seinen Jüngern über den Plan zu dem Apostel- und künftigen Predigtamte anfangs nichts, nachmals nur etwas Bestimmtes sagte. Ja, man kann hiebei noch weiter gehen und behaupten, es war durchaus nothwendig, daß Jesus bei seinem ersten Auftreten alles Aufsehen vermeiden und deßhalb den Plan, welchen er mit seinen Jüngern hatte, zurückhalten mußte. Ohne diese Maxime konnte es leicht geschehen, daß der Eifer der Zeitgenossen für die Religion ihrer Väter noch mehr, als geschah, hemmend ihm in den Weg getreten wäre und viele zarte Keime, die sich erst später entwickeln sollten, vernichtet hätte.

Factisch spricht sich schon der Plan zum Predigtamte dadurch aus, daß Jesus einen Kreis von Jüngern um sich versammelte. Dagegen läßt sich freilich anführen, daß eine solche Maxime, der Vorzeit entlehnt, den Volkserwartungen entsprechend, eine bloße Accommodation war. Die Propheten des Alterthums hatten

gewöhnlich einen Jüngerkreis um ſich. Auf dieſe Weiſe war der Jude daran gewöhnt, den, welcher als Prophet oder als Volkslehrer auftrat, mit einem Jüngercötus umgeben zu ſehen. Lag zwar eine geraume Zeit zwiſchen dem alten Prophetenthume und der Erſcheinung Jeſu, ſo war doch die Erinnerung an dieſe Sitte der Propheten, ja der Sitte ſelbſt damals nicht verſchwunden. Der Vorbote Jeſu trat, umgeben von einer Jüngerſchaar, im Volke auf und entſprach damit den Volkserwartungen. Gleichfalls läßt es ſich nicht verkennen, daß Jeſus nach weiſer Accommodation bei der Erwählung ſeiner Jünger auf das Judenthum Rückſicht genommen habe. Es liegt uns ſehr nahe, auf einige Äußerungen Jeſu geſtützt, anzunehmen, daß er bei der Erwählung der zwölf Jünger auf die zwölf Stämme Iſraels und mit der Erwählung der ſiebenzig Jünger auf das Synedrium hingeblickt habe. Aber deßungeachtet müſſen wir geſtehen, daß auch darin, wie Jeſus ſeine Jünger erzog und die Jüngerkreiſe ordnete, alſo in dem Factiſchen, ſich der Plan zu einem Predigtamte ausſprach.

Die Ausſonderung dieſer 12 Jünger von einer größeren Jüngerſchaar und die Beſtimmung, welche Marcus 3, 14. ausdrücklich angiebt: ἵνα ὦσι μετ' αὐτου, laſſen auf einen beſtimmten Plan zurückſchließen, über den er ſich damit näher erklärte. Dadurch, daß er dieſe zwölf beſtändig bei ſich behielt, wollte er ſie zu den ſicherſten Herolden ſeiner Lehre erziehen. Er dehnte dies ſo weit aus, daß er einige von den Zwölf ſelbſt dann um ſich behielt, wenn er ſich von den gewöhnlichen Kreiſen des Lebens, von Mühen und Sorgen erſchöpft, in die Einſamkeit zurückzog. Er wollte, ſelbſt bei den verborgenſten Vorfällen, Vertraute um ſich haben, als Zeugen ſeines Thuns und Laſſens, die einſt in der ganzen Welt von ihm reden könnten. Zu dem Ende ſollten ſie alles ſehen, hören, mit ihren Händen betaſten; deßhalb ſollten ſie von Anfange an bei ihm ſein; deßhalb wollte er ſie nicht von ſeiner Seite laſſen. Die Apoſtel fühlten es gar bald, daß ihr Meiſter ſie auf dieſe Weiſe zu dem Apoſtel- und Zeugenamte

geschickt zu machen gesucht hatte, denn gleich nach seinem Scheiden wählten sie an die Stelle des unglückseligen Judas Isch. einen neuen Apostel in den Jüngercötus der Zwölf (A. Gesch. 1, 21.), bei dessen Wahl zur ausdrücklichen Bedingung gemacht wurde, daß derselbe die ganze Zeit, da Jesus gelebt und gewirkt habe, ein Zeuge seines Lebens und Wirkens müsse gewesen sein.

Wie planmäßig Jesus bei diesen Lehrervereinen zu Werke ging, enthüllt sich in den Anordnungen, welche er ohneweitläufige Erörterung für sie traf. Wir weisen hier kurz auf einige derselben hin. Er ließ seine Jünger Versuche im Lehren machen. Dies that er ohne Zweifel, um zu erforschen, ob und wie weit sie zu ihrem großen Berufe geschickt wären, und welchen Erfolg ihre Bemühungen haben würden. Wie nahe liegt es hier, Jesu planmäßiges Verfahren selbst ohne seine weitere Erklärung zu ahnen. Einzelheiten haben gleichfalls ihre Bedeutung, z. E. das paarweise Aussenden der Jünger. *Δυο και δυο* sollen sie ausgehen, gewiß deßhalb, daß sie nicht allein stehen, sondern an einander Rath und Stütze finden und von dem Erfolge desto genauere Rechenschaft geben können. Eben so bedeutungsvoll und planmäßig erscheint der Befehl des scheidenden Erlösers an die Jünger, anfangs noch in Jerusalem zu bleiben. Als Jesus den Jüngern seinen bald erfolgenden Abschied ankündigte, und diese darüber in die größte Bestürzung geriethen, verhieß er ihnen den *παρακλητος*, welcher sie in alle Wahrheit leiten, für die zum Lehramte nothwendigen Bedürfnisse sorgen, sie mit der klaren Erkenntniß seiner Lehre ausrüsten, die dunkeln Ahnungen von seinem Reiche, die sie bis dahin hatten, zum hellen Bewußtsein erheben und sie zu tüchtigen Rüstzeugen umbilden werde. Dieser *παρακλητος*, der Stellvertreter des dem leiblichen Anschauen entzogenen Meisters, wurde, wie verheißen, ihnen wirklich zu Theil, als sie dem Befehle gemäß zu Jerusalem noch vereinigt waren; und zwar auf eine Weise, welche den Begeisterten selbst wunderbar erschien, und mit Erfolgen, welche alles bisher Gewohnte und Erfahrne übertrafen.

Nehmen wir an, daß der Erlöſer jene Begebenheit und die Erfolge derſelben aufs klarſte überſchaute, deßhalb das Bleiben der Jünger anordnete, ſo wird damit die Anſicht von einem völlig durchdachten und bis ins Einzelne gehenden Plane des Apoſtel- und Predigtamtes feſt begründet. Mit dieſer Anſicht von einer klaren Vorherſehung der Einwirkung Gottes auf die Seelen und Gemüther der Apoſtel laſſen ſich noch andere planvolle Abſichten vereinigt denken. Die Bildung der Apoſtel, wie die Bildung des Menſchen überhaupt, bedingt durch eine ſelbſtthätige, freie, ſittliche und geiſtige Kraft, konnte nur ſtufenweiſe fortſchreiten. Im klaren Bewußtſein deſſen wollte der Erlöſer, daß die Jünger eine Zeit lang noch ſich gegenſeitig unterſtützten, berathen, zurechtweiſen ſollten. Erſt durch ein ferneres, längeres Zuſammenſein, gemeinſchaftliches Wiederholen des Erlebten und Überdenken der ertheilten Lehren konnten die Anſichten ſich läutern. Wie weiſs alſo, wenn der Erlöſer ihnen auch aus dieſer Urſache befahl, eine Zeit lang nach ſeinem Scheiden in Jeruſalem zu bleiben. Als gemeinſam ſich berathend erſcheinen gleich Anfangs die Apoſtel, indem ſie den neuen Mitapoſtel an die Stelle des Judas Iſch. erwählen. Ein ſucceſſives Fortſchreiten und Auffaſſen der Lehre gewahren wir ſelbſt nach der großen Begebenheit am Pfingſtfeſte an den Apoſteln. So fühlen wir, wie planmäßig und weiſe von dem Erlöſer es war, ſeinen Jüngern das Zuſammenbleiben zu Jeruſalem bis zu der bevorſtehenden, Epoche machenden Begebenheit anzubefehlen und damit wohl überhaupt das Zuſammenbleiben, ſo viel als thunlich, zu empfehlen. — Daß die Apoſtel theilweiſe lange Zeit nach dem Pfingſtfeſte in Jeruſalem blieben, wiſſen wir. Nehmen wir zwar nicht an, daß ſie, wie in einigen kirchlichen Nachrichten behauptet wird, noch zwölf Jahre in Jeruſalem zuſammen blieben, ſo ſehen wir doch, daß noch lange Zeit einige derſelben in Jeruſalem ſich aufhielten, die gleichſam als rathende und leitende Verſammlung daſelbſt zu treffen waren und von den des Rathes Bedürfenden aufgeſucht wurden. Der Befehl Jeſu, nach welchem die Jünger noch eine Zeit lang in

Jerusalem bleiben sollten, um mit dem Gottesgeiste ausgerüstet zu werden, hatte sicherlich zugleich die gemeinsame Berathung unter einander und die Rathsertheilung an Andere zum Zwecke. Dieser Befehl Jesu ging demnach aus einem Plane hervor, welcher sich zunächst auf das Apostelamt und damit auf das gesammte Predigtamt erstreckte.

Erkennen wir so im Factischen, d. h. in dem Errichtetwerden und Bestehen des Jüngervereins, in den einzelnen Maximen und Anordnungen, welche ohne weitere Erörterungen dastehen, einen bestimmten, auf das Apostel- und Predigtamt berechneten Plan, so werden wir in dieser Ansicht durch einzelne Äußerungen und Winke, welche der Erlöser den Jüngern gab, noch mehr bestärkt. Der Erlöser verknüpfte den Beruf der Apostel, nachdem diese mit ihm fester vereinigt waren, aufs innigste mit dem Gesammtplane seiner großen Anstalt. So bald er sie mit dem Universalismus seiner Anstalt, worüber er anfangs nichts Bestimmtes mittheilte, bekannt gemacht und ihnen erklärt hatte, daß sein Plan sich auf die ganze Menschheit beziehe; daß diese zu seiner Lehre von Mittag und Mitternacht, von Morgen und Abend herbeikommen werde; daß seine Lehre und Segnungen — was den Juden am befremdendsten war — sogar den Heiden zu Theil werden sollen, so sprach er sich dann darüber, wie die Apostel diesen Plan zu verwirklichen hätten, ganz unumwunden aus. Sie sollten in alle Welt gehen, sein Evangelium allen Menschen verkündigen und Alle zu dem neuen Reiche einweihen, Matth. 28, 18—20.; sie sollten, ausgerüstet mit einer höhern Gotteskraft, die Zeugen seines Wirkens und Lebens sein und seine Lehre nicht blos innerhalb der Grenzen Palästinas verbreiten, sondern bis an das Ende der Erde, Luc. 24, 49. A. Gesch. 1, 8. Eben so machte er die Apostel, denen er zwar den unaufhaltsamen Sieg seiner Lehre aufs bestimmteste verhieß, auf den langsamen und nur stufenweisen Bildungs- und Entwickelungsgang seines Reiches aufmerksam. Damit enthüllte sich das Planmäßige, das er bei dem Entwurfe dieses Amtes hatte. In den Gleichnissen von dem Acker, auf welchem doch nicht

jeder in die Erde gestreute Samen gute Frucht bringe; vom Senfkorne, das am Ende doch eine große Staude treibe, und in andern spricht sich seine Ansicht über die stufenweisen Fortschritte seiner Lehre aus. Hiebei nehmen wir an, daß die Apostel zwar noch nicht alles faßten, aber doch das Gesagte für das Predigtamt als einen leitenden und ermuthigenden Wink überliefern sollten. Gerade aber darin, daß Jesus die Jünger über diesen stufenweisen, allmähligen Fortgang belehrte und darin, daß er sie auf bedeutende Schwierigkeiten aufmerksam machte, thut es sich kund, daß er alles klar überschaute und die Apostel planmäßig in ihren Beruf einführte. Hindernisse des Wirkens würden, wenn sie unerwartet kamen, die Apostel zu sehr erschüttert, entmuthigt haben. Stellten sich aber ihrem Wirken Schwierigkeiten entgegen, so kehrte in ihr Gedächtniß das bedeutungsvolle Wort des Erlösers zurück, daß sie um seines Namens willen und für die große Sache, der sie dienten, einst leiden würden, Matth. 24, 9. Er prägte ihnen dieses recht tief in die Seele, daß der Knecht nicht besser sei, denn der Herr Joh. 15, 20. Der Grund von dieser Verfolgung — das machte er ihnen frühzeitig fühlbar — sei darin zu suchen, daß die Sinnlichen bald fühlen würden, wie sehr die neue Lehre dem Eigennutze und der Selbstsucht widerstrebe. Da solche Menschen zugleich fühlen müßten, daß der Stifter der neuen Lehre und seine Anhänger nicht von der Welt, noch selbstsüchtigen Grundsätzen zugethan seien, so würden sie, die Apostel, von jenen verfolgt und in ihren edlen Bemühungen oft gehindert werden, Joh. 15, 19.

In dem ganzen großen Plane Jesu tritt klar die Tendenz hervor, auf die Menschheit anders einzuwirken, als durch den jüdischen Ceremoniendienst eingewirkt worden war und werden konnte, nämlich durch eine Cultusform, welche den Bedürfnissen des Menschen in allen Verhältnissen und Weltzonen entspräche. Das Ziel seines Planes war vornehmlich die Abschaffung des jüdischen Ceremoniendienstes und die Einführung einer Gottesverehrung, welche alle Menschen befrie-

digen sollte. Dies große Unternehmen umfaßte der Erlöser mit eben so hoher Begeisterung, als er es mit klarem Blicke überschaute; für dieses Unternehmen suchte er seine Jünger empfänglich zu machen, zu erziehen, zu begeistern. Diesem Plane gemäß belehrte er sie, daß die Verehrung des einzigen, wahren Gottes an bestimmte Orte nicht gebunden sei, und äußere Formen, blos nach Zeiten und Umständen berechnet, den heiligen Sinn nicht ersetzen könnten. Dabei machte er ihnen fühlbar, daß jener äußere Cultus, an den sie gewöhnt waren, auf die Länge der Zeit nicht genüge; dagegen aber ein reiner, moralischer Sinn, Gehorsam und Liebe gegen Gott der Mittelpunkt wahrer Gottesverehrung sein müsse. In allen Äußerungen, welche Jesus seinen Jüngern für ihre Wirksamkeit ertheilte, entdecken wir den berechnetsten Plan für das Apostelamt und (das daraus nach seiner Absicht sich entwickelnde) Predigtamt.

Hatte Jesus einen bestimmten Plan, so fragt es sich: warum er nicht besondere Anordnungen und Vorschriften dieserhalb ertheilt habe? Nach seiner Lehrweisheit unterließ er es, weil diejenigen, denen er sie zu geben hatte, zum Theil sie noch gar nicht faßten, und dadurch der Verbreitung seiner Lehre und Absichten eher Schaden als Nutzen zugefügt werden konnte. Jedoch eine Ansicht leitet uns hiebei noch sicherer. Jesus Christus vertrauete der Entwickelung seiner ganzen Anstalt und folglich der des Predigtamtes mit unerschütterlicher Festigkeit; er hoffte, daß der Geist, der in und über dem Christenthume waltete, auch die nöthige Form ins Dasein rufen werde. Da der Universalismus das letzte, große Ziel seiner Lehre war, so mußte auch die Anstalt, welche zur Realisirung derselben dienen sollte, etwas Universelles sein. So überlies es der Stifter der neuen Religion dem Gottesgeiste, die Anstalt, welche zur Verwirklichung seiner Lehre und Zwecke dienen sollte, so zu entwickeln, wie dies die Zeiten und Umstände zuließen und forderten.

Wo der echte Geist Jesu Christi waltet, da wird er die seiner großen Anstalt angemessenen Formen und

Institutionen finden. Diese Ansicht müssen wir beim Hinblicke auf die Entwickelung des gesammten Christenthums und insbesondere des Predigtamtes festhalten. Jesus taufte nicht selbst; er schrieb nicht selbst etwas auf; er ließ sich nicht darauf ein, einzelne, specielle Anordnungen, außer solchen, welche in ihrer Allgemeinheit durchführbar waren, zu geben. So handelte er nach seiner hohen Weisheit, um der Entwickelung seines universellen Reiches nicht entgegenzuwirken, und in der Hoffnung, daß der Geist, welcher in und über seiner Lehre und Anstalt waltet, die rechte Form geben werde. Und so wie er einst seine Jünger auf den Gottesgeist hinwies, welcher sie zur Erkenntniß des Rechten, zum Bewußtsein des Nothwendigen führen, ihre innern, geistigen Bedürfnisse befriedigen und sie selbst in den schwierigen Lagen des Lebens sicher leiten werde, so rechnete er gewiß mit derselben Entschiedenheit und demselben unerschütterlichen Vertrauen auf eine homogene und ausreichende Einwirkung jenes παράκλητος zur Verbreitung des Gottesreiches und zur Ausbildung der dazu nöthigen Anstalten. Zu diesen letzten gehört das Predigtamt. Der Mangel vieler besondern Anordnungen für dasselbe ist keine Lücke der Lehre und Anstalt Jesu, ist kein Widerspruch gegen einen Plan, welchen Jesus dem Predigtamte in großen Zügen vorzeichnete.

Blicken wir auf das Ganze zurück, so steht der Satz: in dem Gesammtplane Jesu liegt ein eng mit diesem verwobener Plan zum Predigtamte, welcher, obgleich nur wenige Anordnungen dafür getroffen sind, doch in den Verhältnissen Jesu und seiner Jünger zu einander, in der Anleitung und Erziehung der letzteren und in einzelnen Aussprüchen Jesu selbst sich kenntlich macht.

Zweites Capitel.

Was sollte das Predigtamt in den Zeiten des Urchristenthums sein?

Diese Frage dient dazu, das Ideal, welches im Predigtamte

zu erkennen ist, hervorzuheben, um alsdann bei der hierauf folgenden Abhandlung bestimmter angeben zu können, wie man sich dem Ideale näherte.

Bei der Beantwortung der aufgeworfenen Frage ist die Ansicht als ausgemacht zu betrachten, daß das Predigtamt als eine besonders wesentliche und wirksame Anstalt in der christlichen Gemeinde dastehe. Nach den Ansichten Jesu und der Apostel steht die gesammte christliche Gemeinde unter dem Einflusse des heiligen Geistes und hat in ihrer Gesammtheit die großen Zwecke des Gottesreiches zu verwirklichen. In ihr aber ist eine Anstalt, welche besonders dazu wirken soll; diese ist das Apostelamt mit den daraus sich entwickelnden Anstalten oder das Predigtamt in dem weitesten Sinne des Wortes.

Die Antwort auf obige Frage wird eine modificirte sein, je nachdem wir das Predigtamt von seiner hellen Seite allein, oder von seiner hellen und mysteriösen Seite zugleich betrachten.

Betrachten wir zunächst das Predigtamt von seiner hellen Seite, d. h. so, daß wir das Teleologische desselben klar und bestimmt hervorheben, so erhalten wir eine klare und bestimmte Antwort. Es erscheint, von dieser Seite betrachtet, als eine Anstalt, durch welche die Absichten des Gottesreiches auf Erden ganz vornehmlich verwirklicht werden sollen. Dies wird uns mehr klar, wenn wir auf das zurücksehen, was den Aposteln zuerst von Jesu geboten, den Apostelgehülfen dann wieder von den Aposteln aufgetragen wurde, und auf das, was sich allmählig in dieser Anstalt selbst als nothwendig darstellte, oder unberechnet, aber doch als ersprießlich entwickelte. Wollen wir unsern Satz erläutern, so müssen wir neben den klaren Schriftausſprüchen und historischen Notizen die Entstehung der ganzen Anstalt im Auge behalten.

In den ausdrücklichen, den Aposteln von Jesu ertheilten Weisung: ἵνα ὦσι μετ' αὐτοῦ ist der nächste Zweck des Jüngercötus ausgesprochen. Die Jünger sollten stets um Jesu versammelt bleiben, um Zeugen seines Lehrens, Lebens und Thuns und auf diese

Weiſe die Depoſitaire alles desjenigen zu werden, was Jeſus der Welt übergeben wollte. Wie ſie dies nun ſelbſt erfüllten, ſo trugen ſie wiederum den Apoſtelgehülfen auf, alles, was ſie von ihnen empfingen, treu wiederzugeben. In einem Zeitalter, in welchem die ſchriftliche Mittheilung ſo ſchwankend, unſicher und ſpärlich war, und die Überlieferung des Weisheit meiſtens an mündliche Mittheilung ſich anknüpfte, mußten die Mittel zur Aufbewahrung des Wiſſenswerthen deſto ſorgfältiger gewählt werden. Darauf hatte Jeſus durch das Predigtamt Bedacht genommen. Das Predigtamt war die Anſtalt, in welcher ſeine Lehre und die Nachrichten über ſein Leben und Wirken rein aufbewahrt werden ſollten.

Wenn Marcus bei der Erwählung der Zwölf von Jeſu ſagt (3, 14.): ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν, ſo liegt darin allerdings die unmittelbarſte Beſtimmung der Apoſtel. Dieſe Beſtimmung giebt Jeſus an verſchiedenen Orten kund, allermeiſt noch bei ſeinem Abſchiede, wo er jenen Auftrag erweitert. Die Benennung ἀπόστολοι, welche dieſen Männern beigelegt wird, deutet auf dieſe unmittelbarſte Beſtimmung derſelben vollends hin. Wenn Jeſus nun ſogar die Siebenzig, welche nicht einmal in dem beſtändigen Verkehre mit ihm ſtanden, frühzeitig ſchon einen Verſuch in der Verkündigung des Evangelii machen ließ, ſo geht daraus hervor, wie ſorgfältig er darauf dachte, Organe zur Verkündigung ſeiner Lehre zu gewinnen. Immerhin mochte er bei der frühzeitigen Ausſendung der Jünger noch andere Abſichten haben, z. E. die, ſeine eigene Erſcheinung an manchen Orten vorzubereiten, ſo blieb die vorhin bezeichnete doch die weſentlichſte. Sie, das Salz der Erde, ſollten die Wahrheit ſeiner Lehre richtig in ſich aufnehmen und in ſich rein bewahren, — ſie aber auch das Licht der Welt in dem Sinne ſein, daß ſie rein und leuchtend die Wahrheit ſeiner Lehre verkündigten. Wie damit an die Apoſtel die größten Forderungen ergingen, ſo mußten ähnliche Forderungen an diejenigen übergehen, welche von ihnen erkoren wurden,

das Evangelium zu predigen. Und ſo wie die Apoſtel von Ort zu Ort wanderten und, um die Lehre und das Leben ihres Meiſters zu verkündigen, Mühe, Gefahren, Beſchwerniſſe zu übernehmen, ſelbſt das Leben aufzuopfern ſich nicht ſcheueten, ſo ſehen wir die von ihnen gewählten Gehülfen ein Gleiches thun. Blieb dabei vieles unbeſtimmt, z. E. was ſich auf ſchriftliche Abfaſſung von Nachrichten, auf längeres Bleiben an einem Orte zu dieſem Zwecke, auf Lehrart bezieht; entwickelte ſich manches, was zum Fingerzeige dabei diente, aus dem Drange der Umſtände, z. E. die Art und Weiſe zu argumentiren, die neue Lehre gegen Angriffe zu ſchützen, Irrlehrer und Betrüger zu entwaffnen: ſo ſtand doch allen der große Auftrag vor der Seele, durch die lebendige Verkündigung das Evangelium in der Welt zu verbreiten. Damit iſt der weſentlichſte Zweck des Predigtamtes (κηρυγμα) bezeichnet.

Die Apoſtel, deren Gehülfen und die ſpäter zum Predigtamte Berufenen hatten den großen Auftrag erhalten, das Reich Gottes (βασιλεια του θεου und του Ι. Χ.) zu realiſiren. Dies konnte und ſollte nicht blos dadurch geſchehen, daß ſie der Welt eine für ſich abgeſchloſſene, vom Leben vielleicht getrennte Theorie vortrugen, ſondern dadurch, daß ſie, wie durch das Wort, ſo auch durch That, Beiſpiel zu beleben, das Wahre und Große zu fördern, die chriſtlichen Vereine zu leiten ſuchten. Der chriſtliche Religionslehrer wird ein στρατιωτης Ἰησου Χρ. genannt. So wie er als ſolcher da, wo es ſich um die Erkenntniß handelt, gegen den Antichriſt gegen die λυκοι, ἀθεοι, γενεαλογιαι, μυθοι, κενη φιλοσοφια zu kämpfen hat, um des Sieges, des Glaubens, der Treue, der Feſtigkeit ſeiner Anhänger und damit der Begründung und Förderung des Gottesreiches gewiß zu werden; ſo muß er in Beziehung auf das Sittliche ein στρατιωνης ſein. Auch in dieſer Hinſicht hat er gegen den Antichriſt, gegen Sinnlichkeit, Laſterhaftigkeit, irdiſches Weſen zu kämpfen. Das wörtliche Bekämpfen der Hinderniſſe reicht noch nicht aus. Seine Exemplarität, ſeine Sittenreinheit, Treue im Berufe, Mäßigkeit und Nüchternheit müſſen den

Gliedern der Gemeinde vorleuchten und ſie lehren, ein reines, ſittliches Leben zu führen. In dieſer Hinſicht ergehen an die zum Predigtamte Berufenen die hohen Forderungen, wie ſie im erſten Theile dargelegt worden ſind. In dieſem Sinne ſoll der chriſtliche Religionslehrer die Heerde weiden und ein τυπος των πιστων, ein ὑποδειγμα θεου διακονιας, eine γνωμη und ἐντολη θεου und L. X. ſein. Nach allen hierher gehörigen Schriften und Ausſprüchen iſt das Predigtamt die Anſtalt, welche das religiöſe Leben in der chriſtlichen Gemeinſchaft beſonders weckt, hebt und fördert. Bei der allmähligen Ausbreitung des Chriſtenthums, der Gründung und Entwickelung einzelner Gemeinden traten neue Bedürfniſſe ein, welche die Vorſteher der Vereine zu befriedigen, und Übelſtände, denen ſie abzuhelfen hatten (Vergl. Erſt. Th. Abſchn. VI. Cap. 2. und Abſchn. II. Cap. 2.). Es fehlte nicht an Menſchen, die den Samen der Zwietracht in der neuen Gemeinde ausſtreuten; es blieben ſittliche Verirrungen nicht aus, es erhoben ſich Streitigkeiten in Glaubensſachen. So wurde es nothwendig, hier neue Anordnungen zu treffen, dort böſen Einflüſterungen zu wehren, dort wieder Mißbräuche in der Wurzel zu erſticken. Dazu bedurfte man ſolcher Männer, welche mit beſonderem Gewichte auf die neuen Körperſchaften einwirken und als treue ποιμενες die Gemeinden leiten konnten. Dazu wählte man Männer von höherem Alter, von reiferer Einſicht, von unbeſcholtener Sittlichkeit, die Presbyteren. Die Armuth, welche ſich auf viele Gemeinden lagerte, die Bedrängniſſe von außen, welche viele Glieder der neuen Gemeinden vom bürgerlichen Verkehre zurückſcheuchten, die Beſchäftigung mit der neuen Lehre, welche ein mehr contemplatives Leben erforderte, der Bruderſinn, welcher viele Neugewonnene antrieb, ihre Güter zum Beſten der ganzen Communität herzugeben: dies alles brachte bald in den Gemeinden einen Nothſtand hervor, welchem abzuhelfen die Vorſteher ſich verpflichtet fühlten. Der frühzeitig eingetretene Nothſtand in der neuen Gemeinde zu Jeruſalem erheiſchte die Anſtellung von Männern,

welche beſonders die Vertheilung der Gaben an bedürftige Gemeindeglieder vornahmen. Die Anſtellung von ſolchen Männern (διακονοι) zu Jeruſalem diente, obgleich mit veränderten Functionen, andern Gemeinden zum Vorbilde. Für alle diejenigen ihrer Verrichtungen, wobei eine weibliche Einwirkung erwünſcht erſchien, wurden außerdem noch διακονισσαι — ancillae — angeſtellt, welche übrigens vom Lehramte ganz entfernt blieben. Mit den Körperſchaften wuchſen die Bedürfniſſe und mit dem Wachsthume von beiden die Obliegenheiten der zum Predigtamte Berufenen. Dieſe ſahen ſich bald genöthigt zu entſcheidenden Anordnungen in dem Gemeindeweſen der bereits gegründeten Vereine, zur Gründung neuer Gemeinden, ſelbſt zur Leitung und Beaufſichtigung vieler zum Predigtamte Berufenen, welche noch nicht ſelbſtſtändig handeln konnten. So wie anfangs die Apoſtel und die Delegaten derſelben in den Gemeinden dirigirt hatten, ſo trat am Ende dieſes Zeitabſchnittes der επισκοπος an die Spitze, welcher von jetzt an die Seele der Verbrüderungen und des Predigtamtes wurde. Von ſeiner hellen Seite betrachtet, war das Predigtamt eine Anſtalt, welche außer der Lehrthätigkeit einen entſchiedenen Einfluß auf die Sittlichkeit der Glaubensgenoſſen übte, Anordnungen in den Gemeinden traf, die leiblichen Bedürfniſſe im Auge hielt und denſelben abhalf, aber zugleich die Leitung der neuen Gemeinden und der dieſer Leitung noch bedürfenden Glieder des Predigtamtes ausübte.

Betrachten wir aber das Predigtamt von ſeiner myſteriöſen Seite zugleich, ſo erhält die gegebene Antwort eine weſentliche Modification, beſtehend in einer Erweiterung, welche mit dem innerſten Weſen des Chriſtenthums verwoben iſt, alſo auch dem obigen Begriffe vom Predigtamte einverleibt bleiben muß.

Es wird eine δυναμις in dem Predigtamte obwaltend gedacht, welche von dem Menſchen nicht ausgehet, von ihm aber empfangen, gebraucht und benutzt wird: eine δυναμις, welche, alle menſchliche Begriffe überſteigend, zur Ausbreitung und Gründung des Chriſten-

thums nothwendig, auf objective und ſubjective Weiſe in dem Predigtamte waltet. Dies iſt die myſteriöſe Seite deſſelben.

Dieſe δυναμις θεου, ein freies Geſchenk der Gnade Gottes, wird von dem höchſten Lebensprincipe in der chriſtlichen Gemeinſchaft, von dem heiligen Geiſte, erregt und in Bewegung geſetzt. Sie hebt keineswegs die Individualität derjenigen, welchen ſie zu Theil wird, auf, ſondern wird nur durch dieſelbe bedingt, dient zur Potenziirung der vorhandenen Kräfte und befähigt zu einem das Gewöhnliche gänzlich überſteigenden Wirken. Dieſe δυναμις theilt ſich als ein Gemeingut, zwar graduell und quantitativ verſchieden, der ganzen ἐκκλησια mit. Die geſammte Gemeinſchaft der Chriſten ſteht unter der Leitung und Einwirkung des heiligen Geiſtes und iſt der göttlichen Charismaten theilhaftig. Die φανερωσις του πνευματος (I. Korth. 12, 7.) kann jedem Gliede der chriſtlichen Gemeinſchaft zu Theil werden. Dieſe Anſicht tritt beſonders in dem apoſtoliſchen Zeitalter hervor. Ihr gemäß nimmt die geſammte Gemeinde zu Jeruſalem faſt an allen Angelegenheiten Theil; ihr gemäß wird zu Korinth, als ein Laſterhafter aus der Gemeinde ausgeſtoßen werden ſoll, auf die geſammte Communität provocirt.

Jedoch ſchon in der erſten apoſtoliſchen Zeit fühlte man, daß den zur Ausbreitung des Chriſtenthums erwählten Organen jene δυναμις in einem höhern Grade zu Theil werde. War doch die wunderthätige Kraft ſogar an die Hände, an den Blick, an die Gewänder der Apoſtel gebunden. Dieſe Idee gründete ſich darauf, daß diejenigen, welche der göttlichen Angelegenheit dienten, mit göttlicher Kraft beſonders ausgerüſtet ſein müßten, und aus dieſer Idee entwickelte ſich dann die Vorſtellung von der Berufung zum Predigtamte durch Gott. Von dieſer Idee geleitet ſchrieb man denen, welche die neuen Gemeinden gründeten, ordneten, einrichteten, auch die hierzu beſonders erforderlichen Kräfte zu z. E. das χαρισμα κυβερνησεως.

Faßt man das Myſteriöſe im Predigtamte alſo auf, ſo erſcheint letzteres als eine Anſtalt, welche unbezweifelt die oben bezeichneten Zwecke hat, aber dabei des unmittelbaren Beiſtandes Gottes beſonders ſich erfreut, unter der Einwirkung des heiligen Geiſtes, als des höchſten Lebensprincipes der geſammten chriſtlichen Gemeinde, vornehmlich ſteht und deren Organen, wie der Anſtalt in abstracto, eine höhere, dem vorgeſteckten Zwecke entſprechende δυναμις verliehen wird.

Nachdem nun aus den factiſchen Verhältniſſen der Begriff des Predigtamtes in abstracto hervorgetreten iſt, lenke ich den Blick noch auf die äußere Stellung der zum Predigtamte Berufenen. In dieſer Beziehung ſind zwei Ideen, wenn nicht ganz abzuweiſen, doch ſehr zu beſchränken.

Man hat behauptet, daß die zum Predigtamte Berufenen als ein beſonderer Stand zu jener Zeit ſchon in äußerer Hinſicht große Prärogative vor den übrigen Gemeindegliedern gehabt hätten. Es iſt dies aber aus der ſpäteren Zeit in das Urchriſtenthum zurückgedeutet, und man kann leicht erklären, warum auf dieſe Behauptung ein ſo großes Gewicht gelegt ward. Die hierarchiſchen Beſtrebungen konnten nirgends einen ſtärkern Stützpunkt finden als gerade in dieſer Behauptung. Allein eben dieſe Behauptung widerſtrebt dem ganzen Weſen der Gemeindeverfaſſung jener Zeit. Die Grundidee der erſten chriſtlichen Zeit war eine ganz umgekehrte, nämlich die, daß alle Glieder der Kirche in einer Wechſelwirkung unter dem unſichtbaren Oberhaupte nach einem Ziele hinſtreben ſollten, Epheſ. 4, 15. folg. und dieſer Idee gemäß der Einzelne aus dem Geſammtverbande nicht heraustreten, von der gegenſeitigen Wechſelbeziehung ſich nicht losreißen dürfe. Waltete dieſe Anſicht im Ganzen da ob, wo man das innere Weſen der Gemeinde im Auge hatte, ſo mochte man vollends daran nicht denken, in äußerer Hinſicht den Vorſtehern große Prärogative einzuräumen. — Von ſelbſt aber

kam es, daß einzelne Perſonen des neuen Verbandes nach dem Maaße ihrer Kraft, Einſicht, Erleuchtung, alſo auf dynamiſche Weiſe, Einfluß erhielten. Derjenige, welcher das χαρισμα κυβερνησεως beſaß, machte daſſelbe ohne weiteres geltend. Die Präponderanz der zum Predigtamte Berufenen in äußerer Hinſicht trat immer mehr und gegen das Ende dieſes Zeitabſchnittes merkwürdig hervor, doch keineswegs auf eine überdachte Weiſe von Seiten der Bevorzugten und noch weniger ſyſtematiſch berechnet, ſondern, wie ſchon geſagt, nur auf eine dynamiſche Weiſe.

Man hat ferner behauptet, daß die zum Predigtamte Berufenen eine andere welt- und ſtaatsbürgerliche Stellung als die übrigen Gemeindeglieder eingenommen hätten. In mancher Hinſicht mußte die Stellung der zum Predigtamte Berufenen eine andere werden. So iſt es erklärlich, daß die durch Geiſtesgaben und Erfahrung Ausgezeichneten auf die Privatangelegenheiten der Gemeindeglieder einen beſondern Einfluß erlangten; daß die mit der Belehrung Beſchäftigten Unterhalt von den übrigen Gliedern fordern und annehmen durften; daß die, welche den Miſſionsreiſen ſich weiheten, dieſerhalb kein Familienleben ſuchten. Geht man aber ſo weit, zu behaupten, die zum Predigtamte Berufenen hätten ſich von allem Gewerbsleben entfernt, von der herrſchenden Staatsgewalt losgeſagt, eine richterliche Stelle unter den Gemeindegliedern eingenommen, den eheloſen Stand für verbindlich, oder unſtatthaft gehalten, ſo geht man über die Geſchichte hinaus.

Die Verpflichtung des Geiſtlichen zum eheloſen Stande, wie ſtreng ſie gefordert, mit welchen gewichtvollen Gründen ſie bewieſen worden iſt, wie wichtig ſie noch jetzt in der katholiſchen Kirche ſein mag: beim Rückblicke auf das Urchriſtenthum ſehen wir, daß ſie der Stütze entbehrt. Abgeſehen vom Streite über dieſen Gegenſtand nach Gründen der Humanität und Ethik muß der evangeliſch-proteſtantiſche Theolog, geſtützt auf die ſichern Nachrichten

aus der Zeit des Urchriſtenthums, die Ehe der Geiſtlichen für zuläſſig erklären.

Drittes Capitel.

Von der Verwirklichung des dem Predigtamte im Urchriſtenthume vorſchwebenden Ideals.

Anfangs ſchwebte ſelbſt den Apoſteln das Ideal ihres Amtes nicht beſtimmt vor, ſo lange nicht, als ſie die Hoffnung von einem irdiſchen Reiche hegten; ſelbſt dann noch nicht, als ſie zwar ſchon allein ſtanden, aber in den Anſichten vom Particularismus noch befangen waren. Als ſie aber von dem Geiſte der Wahrheit erleuchtet und durchdrungen, den Plan Jeſu, ſeine Worte, ſeine Andeutungen ſelbſt klarer auffaßten: ſo mußte ihnen etwas Ideales mit ſteigender Gewißheit vor die Seele treten. Es wird hiemit ein ſtufenweiſes Erkennen oder Innewerden jenes Ideals bei den Jüngern angenommen und die Anſicht ausgeſprochen, daß das bezeichnete Ideal den Apoſteln und den zum Predigtamte Berufenen nach dem Maaße ihrer Erkenntniß und Erleuchtung klarer wurde. Dieſer Satz gründet ſich auf die Erſcheinungen, in welchen wir die Verwirklichung jenes Ideals in jener Zeit wahrnehmen.

Ein Ideal wird als ſolches nie ganz erreicht. Ich ſtelle deßhalb keineswegs die Behauptung auf, daß es in jener Zeit erreicht worden ſei, wenn ich hier von deſſen Verwirklichung rede. Dieſes Thema ſchließt vielmehr die Frage in ſich ein: wie weit unter hemmenden oder heilſam einwirkenden Umſtänden jenes Ideal zur Zeit des Urchriſtenthums verwirklicht wurde?

Das Chriſtenthum als äußere Anſtalt befand ſich im erſten Entwickelungsacte, mithin auch das Predigtamt. Alles im Werden noch Begriffene kann in ſeiner Vollendung nicht erſcheinen. Mit dieſem Satze iſt alſo ſchon zugeſtanden, daß die Annäherung an das Ideal gehemmt wurde. Mußte doch hier, wie überall, wo das Fortſchreiten nur erfahrungsmäßig möglich iſt, manches, was

ſich auf die innern und äußern Angelegenheiten der neuen Gemeindeverbände bezog, verſucht und wieder abgeändert werden. Die Einrichtung der Agapen, welche aus einer ſchönen Idee hervorgingen, bedurfte bald hie und da einer Abänderung. Die Gütergemeinſchaft in der Gemeinde zu Jeruſalem, welche mit Zuſtimmung der Apoſtel getroffen worden war, zeigte ſich bald in ihrer Unhaltbarkeit. — Die ſtufenweiſe Erkenntniß der Zwecke des Chriſtenthums und der zur Erreichung derſelben dienſamen Mittel, welche wir bei den Apoſteln annehmen, mochte hie und da von entſchiedenen Schritten und Maaßregeln zurückhalten. — Die häufige Befangenheit der Lehrempfänger, die Hinderniſſe von außen her bei Errichtung der neuen Gemeinden, die Verdrehung und falſchen Anſichten der Irrlehrer, die gegenſeitige Belehrung und Berathung der Lehrer und Vorſteher unter einander, die Anſicht, daß alle Glieder der neuen Gemeinſchaft wechſelſeitig ihre Ausbildung fördern müßten, dies alles verurſachte es, daß das Predigtamt jenem Ideale nicht ſchnell ſich näherte.

Es keimten in dieſer Zeit Ideen auf, welche dem bezeichneten Ideale entgegen waren. Drei hebe ich hier als die weſentlichſten hervor.

In dieſer Zeit keimte die Idee von einer durchaus und unbedingt mit dem Predigtamte verbundenen Wunderkraft auf. Betrachtete man den Enthuſiasmus, die höhere Energie und Thatkraft der neuen Lehrer, als δυναμις, δωρεα und χαρισματα θεου, ſo war der Übergang zu einer geſteigerten Vorſtellung in dieſer Hinſicht ſehr natürlich. Extravagirte dieſe Vorſtellung nicht ſogleich, ſo kam ſie doch immer mehr empor und zeigte hie und da Auswüchſe. Schon der Apoſtel Paulus, der keineswegs das γλωσσαις und γλωσσῃ λαλειν verwirft, ſondern vielmehr vom unmittelbaren Einwirken Gottes ableitet und als εἰς σημειον gegeben betrachtet, ſucht ſehr ernſtlich den einreißenden Mißbräuchen in dieſer Hinſicht vorzubeugen. Von dieſer Idee erfüllt mochten die Söhne Scevas mit Berufung auf den Namen Jeſu Chriſti und auf den Apoſtel

Paulus Exorcismus treiben; viele Irrlehrer, als Nikolaiten, auf eine Zauberkraft vertrauend, ihre Betrügereien wagen, und die Apoſtaten, deren früh ſchon Erwähnung geſchieht, gerade deßhalb entſtehen, weil ihre Wunderſucht und damit ihre ſelbſtſüchtigen Abſichten keine Befriedigung fanden. Alexander, Hymenäus, Phygellus, Hermogenes, Demas, Diotrephes traten vielleicht aus dieſem Grunde ſo bald wieder vom Chriſtenthume zurück, und eben ſo die ἄπιστοι, deren Ignatius erwähnt.

Gleichfalls keimte in dieſer Zeit die Idee von einer das Predigtamt am nächſten berührenden Theokratie auf. Jeſus hatte von dem Apoſtelamte allen Schein der Theokratie abgeſtreift. Wir ſehen in dem Benehmen der Jünger, daß ſie dieſe Weiſung nachmals verſtanden, und dennoch iſt es unleugbar, daß jene Idee wieder emporkam. Nimmt man hinzu, daß die meiſten neugewonnenen Chriſten, im Judenthume erzogen, die Idee von einer Theokratie mit herüberbrachten, ſo iſt es erklärlich, wie dieſelbe immer wieder aufkeimen und Wurzel ſchlagen konnte. Blicken wir auf die ſectirenden Judenchriſten zurück, ſo leidet es keinen Zweifel, daß ſie das Judenthum im Chriſtenthume verjüngen und das Amt der Diener dieſes in jenem wiederfinden wollten. Mancher Kampf und Abfall entſtand vielleicht gerade dadurch, daß man mit dieſer Anſicht nicht hindurchdringen konnte. Jedoch erſt gegen das Ende unſerer Periode entwickelte ſie ſich immer merklicher. Dieſe Behauptung findet eine Beſtätigung darin, daß unter den zum Predigtamte Berufenen ſich mehrere Claſſen bildeten, wozu im Judenthume die Veranlaſſung lag. Die Anſichten, welche man über die einzelnen Stände, deren Stufen, Verhältniſſe, Dienſtgeſchäfte, Anſehen (vergl. Erſt. Th. Abſchnitt VI. und Anhang) am Ende unſres Zeitabſchnittes gewann, und die, welche man rückſichtlich der Berufung und Weihe derſelben vom Anfange an hatte und im Laufe der Zeit befeſtigte (vergl. Erſt. Th. Abſchn. IV.), beſtätigen es, daß die eben angedeutete Idee in jener Zeit allmählig Aufnahme fand.

So keimte in der Zeit die Idee von einem Prieſterthume in ſo weit auf, daß man die zum Predigtamte Berufenen als diejenigen betrachtete, welche eine Vermittelung zwiſchen Gott und den Menſchen bewirkten. Das raſchere Aufwachſen dieſes Keimes wurde zwar gehemmt, ohne Zweifel zunächſt durch die Vorſtellung von Jeſu Chriſto, dem Hohenprieſter, und durch die Vorſtellung von einer Wechſelbeziehung aller Glieder des Chriſtenbundes unter einem Oberhaupte. Dennoch iſt es erklärlich, daß dieſe Idee, wenn die von einer Theokratie einmal vorhanden war, mit dieſer und zum Theil aus ihr ſich erzeugte. Einen Haltpunkt fand jene Vorſtellung vom Prieſterthume in dem Binden und Löſen, welches den Jüngern zugeſagt war, und in Stellen, welche, wenngleich ſie auf alle Chriſten zu beziehen ſind, doch ſehr leicht Opferideen rege erhalten konnten. Die Anſichten über die zum Predigtamte Berufenen, die allmählige Ausbildung der Liturgie, die Vorſtellung von äußern Gebräuchen, als Handauflegung und Salbung u. ſ. w., laſſen uns auf das Aufkeimen jener Idee vom Prieſterthume, aus welcher in den folgenden Jahrhunderten der große Baum der Hierarchie emporwuchs, allerdings zurückſchließen. Clemens Rom. ſtellt ſchon einen Vergleich zwiſchen der jüdiſchen Prieſterſchaft und den chriſtlichen Religionslehrern an. In Ignatius (vergl. Erſt. Th. Abſchn. VI.) finden ſich ähnliche Andeutungen davon. Die drei angeführten Ideen traten im Urchriſtenthume nicht beſtimmt hervor, wie oftmals behauptet worden iſt, ſondern nur allmählig und unter ſchwachen Merkmalen. Dennoch darf man annehmen, daß ſie die Klarheit des dem Predigtamte vorſchwebenden Ideals trübten und als ein Hinderniß der Verwirklichung deſſelben in jener Zeit zu betrachten ſind.

Von der andern Seite waren im Urchriſtenthume für das Streben, jenem Ideale ſich zu nähern, ganz beſondere Antriebe. Der Geiſt Jeſu durchdrang unmittelbarer die zum Predigtamte Berufenen. Daraus erklärt ſich der hohe Enthuſiasmus, mit welchem ſie gegen Irrlehrer kämpften, für das Chriſtenthum zu gewin-

nen ſuchten, mit Selbſtverleugnung Reiſen unternahmen, Aufopferungen aller Art, ſelbſt Leben, Gut und Blut wagten.

Redet man von dem Erfolge des Beſtrebens, dem vorſchwebenden Ideale ſich zu nähern, ſo muß man eine geſonderte Antwort geben.

Im Hinblicke auf die zum Predigtamte Berufenen war die Annäherung *im Anfange* unſerer Periode merklicher, als nach dem Ende zu. Von der Zeit, wo die Apoſtel den Plan Jeſu nicht klar faßten, iſt hier zwar nicht die Rede. Sobald aber dieſe Männer den Plan Jeſu einmal begriffen, ſo mußte in ihnen ein *unmittelbares* Innewerden ihres hohen Berufes und ein *unmittelbares* Ergriffenwerden von dem Geiſte Jeſu, der ſie angewehet hatte, von dem Paraklet, der ihnen verheißen und ertheilt worden war, wunderſam wirken. So lehrt es die Geſchichte. Die χαρισματα zeigten ſich im Anfange unſerer Periode am mächtigſten, wurden aber am Ende derſelben ſchwächer. Die Annäherung an jenes Ideal wurde nach dem abnehmenden Maaße der Glaubensenergie und der Thatkraft der zum Predigtamte Berufenen *eine geringere*.

Blicken wir aber auf das Predigtamt als ein Inſtitut, ſo näherte ſich daſſelbe jenem Ideale nach *dem Ende* unſerer Periode hin mehr als im Anfange. Nach dem allgemeinen Entwickelungsgange des Chriſtenthums bildete ſich das Predigtamt allmählig aus, ſo daß das Eine nach dem Andern erſt durch die Zeit, durch das Wachsthum und die Bedürfniſſe der neuen Gemeindeverbände hervorgerufen wurde. Realiſirte ſich im Anfange die Idee vom Predigtamte in den Apoſteln und deren Gehülfen, ſo wurde allmählig und zwar am Ende dieſer Periode das Predigtamt ein Inſtitut, welches durch den im Chriſtenthume fortbildenden Geiſt dem Zuſtande der damaligen Gemeinſchaft entſprach und, objectiv betrachtet, zu einer Form ſich entwickelte, die in *vielfacher Hinſicht* zu einem Vorbilde des Predigtamtes dienen kann. Am Ende unſerer Periode erſcheint das Verhältniß des Biſchofs, des Presbyteriums,

der Diakonen, als ein wohlgeordnetes und die Stellung dieſer Geſellſchaftsperſonen eben ſo harmoniſch mit den Rechten der Gemeindeglieder, als erſprießlich für die fortſchreitende geiſtige, chriſtlich-religiöſe und ſittliche Ausbildung.

Jetzt werfen wir noch einen Blick auf die zum Predigtamte Berufenen als einen beſondern Stand in der chriſtlichen Gemeinſchaft jenes Zeitalters.

Man hat dieſe Perſonen oft ſchon mit völliger Entſchiedenheit als eine prieſterliche Kaſte dargeſtellt und damit in das Urchriſtenthum ſpäter ausgebildete Ideen zurückgetragen. — In der erſten Zeit traten die zum Predigtamte Berufenen nicht einmal als ein beſonderer Stand hervor, da alle Glieder der Kirche, beſeelt durch die Idee von einer Verbrüderung mit gleichen Rechten, Anſprüchen, Beſtrebungen und nach dem Maaße ihrer Intelligenz und perſönlichen Würdigkeit ein Ganzes bildeten. Am Ende unſerer Periode aber entwickelte ſich die Form des Geſellſchaftslebens ſo weit, daß die zum Predigtamte Berufenen ſchon als ein beſonderer Stand auftraten, keineswegs jedoch als eine prieſterliche Kaſte, wie dieſes Cyprian und Tertullian dargeſtellt haben. Es läßt ſich wohl erklären, wie dieſe Idee leicht Eingang finden konnte. Dem nachhaltigen Aufkommen aber der Vorſtellung von einer prieſterlichen Kaſte ſtand manches entgegen, einmal die verwaltende Anſicht über die durch Jeſum Chriſtum aufgehobenen Opfer und alsdann der Begriff von der Gemeinſamkeit der Glieder des Chriſtenbundes.

Viertes Capitel.

Von der Modalität des Predigtamtes im Urchriſtenthume.

Wir ſehen in dem Predigtamte des Urchriſtenthums eine Umgeſtaltung aller Inſtitutionen, Maximen und Bildungsmittel, einen Wechſel der Form, einen bald zurückführenden, bald vorwärts treibenden Geiſt. Mit der Annahme einer ſolchen Modalität wird

gerade das Gegentheil von ſtabilen Inſtitutionen behauptet, auf welche man ſich zur Begründung eines eiſernen Syſtems des Predigtamtes zuweilen berufen hat.

Durch die eben bezeichnete Modalität charakteriſirt ſich durchaus das Predigtamt in jener Zeit. In ihm entdeckt man auf den erſten Blick den Geiſt, welcher ſchafft, umbildet, reformirt und reagirt. Dieſes ſteht als eine res facti da.

Dieſe Modalität iſt durchaus dem Weſen des Chriſtenthums entſprechend, ja ſogar unzertrennlich von dem Entwickelungsgange deſſelben. Das Chriſtenthum, ſeinem Weſen nach ein geiſtiges Reich, hatte die entſchiedene Tendenz, die Wahrheit unter die Menſchen zu verbreiten, wenig bekümmert um die Formen, unter denen, und die Mittel, durch welche ſolches geſchah. Die Mittel, welche zur Realiſirung des Gottesreiches dienten, waren weder beſtimmt prohibitive Maaßregeln, noch kategoriſche Geſetze, ſondern nur ſolche, die allmählig dem Bedürfniſſe entlehnt und dann wieder auf die Bedürfniſſe applicirt wurden. Nach dem Weſen und den Grundanſichten des Chriſtenthums mußte die Anſtalt, welche zur Realiſirung deſſelben diente, einen ganz eigenthümlichen Charakter annehmen, nämlich den des Werdens und der Umgeſtaltung. Der Erlöſer und nach ihm die erleuchteten Apoſtel vertraueten feſt darauf, daß der Geiſt der neuen Religion durchdringen, erleuchten, regieren und da, wo er einmal waltete, die richtige Form finden würde. Dies wende ich auf unſern Gegenſtand an. Ich erwarte nicht, daß der Stifter der neuen Religion für das Predigtamt überall beſtimmte Vorſchriften geben mußte, und fürchte nicht, daß die Anſtalt, die er ſelbſt geſtiftet hatte, ohne ſolche beſtimmte Vorſchriften Gefahr lief; glaube vielmehr, daß der Geiſt der Chriſtuslehre dasjenige Amt, welches ſie in der Welt zu verbreiten beſtimmt war, ſo ordnete, daß es dem aus- und fortbildenden Triebe des Chriſtenthums entſprechen konnte.

In der Periode der Einführung des Chriſtenthums in die Welt mußte der Natur der Sache nach alles in einer auffallenden

Modalität erſcheinen. Alles war im Bildungsacte begriffen, was ſich auf das Äußere des Chriſtenthums bezog; hier ſchritt man durch Verſuche vorwärts, dort nach vergeblichen Verſuchen rückwärts. Von dieſem Entwickelungsgange des Chriſtenthums war natürlich auch das Predigtamt, als Inſtitut in demſelben, abhängig und durch daſſelbe bedingt. Daſſelbe bildete ſich mit dem Äußern des Chriſtenthums aus, entwickelte ſich mit den geſammten Formen deſſelben. Dies war natürlich, ja nothwendig. Die zum Predigtamte Berufenen mußten lehrend lernen, über Maaßregeln ſich vereinigen, Verſuche machen, oftmals allein einſchreiten, oftmals inmitten der Gemeinde ihre Stütze ſuchen. An eine ſtabile, conſtante Form und Regel für das Verfahren der zum Predigtamte Berufenen in dieſer Zeit iſt nicht zu denken. Alles war im Entwickelungs- und Bildungsacte.

Daß dem ſo ſein mußte, fühlt man, wenn man in den Zuſtand der erſten Gemeinden und auf die zum Predigtamte Berufenen den Blick hinlenkt.

Durch die Gemeindeverfaſſung wurde das Predigtamt jener Zeit bedingt. Freilich iſt es ſehr ſchwer, die Gemeindeverfaſſung in der Zeit des Urchriſtenthums zu charakteriſiren. Wie ſchwer dies ſei, läßt ſich daraus abnehmen, daß man ſich über die Frage nicht vereinigen kann: ob die Gemeindeverfaſſung des apoſtoliſchen Zeitalters eine demokratiſche oder ariſtokratiſche geweſen ſei? In Beziehung auf den letzten Zeitabſchnitt des Urchriſtenthums iſt die Frage noch ſchwieriger, indem da, wo die Nachrichten des N. Teſtaments aufhören, oftmals für den Geſchichtsforſcher das Fundament gänzlich fehlt.

Einige Sätze aber laſſen ſich in dieſer Hinſicht an die Spitze ſtellen, welche, wie die Conturen eines auszuführenden Gemäldes, die Gemeindeverfaſſung etwas näher bezeichnen. Die Gemeindeverfaſſung jener Zeit hat noch keinen beſtimmten Charakter, ſondern trägt die Farbe verſchiedener Elemente an ſich. Der Idee nach muß man ſie eine theokratiſche nennen. Von Gott und

von Jeſu Chriſto, als dem Geſandten Gottes, geht alles in der neuen Gemeinſchaft aus. Alles wird durch den Willen Gottes beſtimmt und eben ſo nach dem Willen Jeſu Chriſti geordnet. Sein Gebot, ſeine Anordnung iſt Gottes Gebot und Anordnung. So tritt die Berufung der Jünger, der nachfolgenden Lehrer, ſelbſt der Kirchenglieder als eine Folge des göttlichen Willens hervor; ſo vornehmlich die Berufung der weſentlichſten Organe in der Gemeinſchaft. Und ſelbſt da, wo man das Loos bei der Erwählung eines neuen Apoſtels entſcheiden läßt, wird doch Gott angerufen, daß, wie überall, ſo auch hier, ſein θελημα entſcheide. (Vergl. Erſt. Thl. Abſchn. IV.). In Folge dieſer vorherrſchenden Vorſtellung wurde dann die Verfaſſung zwar in der einen Periode jenes Zeitabſchnittes mehr als in der andern, am meiſten in der apoſtoliſchen, eine ariſtokratiſche d. h. eine ſolche, in der die beſſere Einſicht, der entſchiedene Wille, der höhere Enthuſiasmus einzelner Glieder, alſo das dynamiſche Übergewicht, entſchied. Immer aber trat bei der Ausübung des empfangenen Amtes die Idee hervor, daß alle Lehrer ἐκ θεου θεληματος lehrten und ordneten.

Dabei aber dürfen wir nicht verkennen, daß die Verfaſſung der erſten Gemeinden auch eine demokratiſche zugleich war. Die Gemeinde als ſolche übte einen Einfluß zu verſchiedenen Zeiten aus, ſo bei der Wahl des neuen Apoſtels Matthias, bei der Erwählung der Armenpfleger der Gemeinde zu Jeruſalem, bei der Excommunication rückſichtlich des Blutſchänders in der Gemeinde zu Korinth, bei der Streitigkeit in der Gemeinde zu Antiochien. So ſcheint nach Clemens Rom. zu Korinth eine Verſammlung der Gemeinde ſtatt gefunden zu haben, und Ignatius ſtellt mehrere Male die Gemeinde in ihrer Totalität den Lehrern und Vorſtehern gegenüber. Nehmen wir nun an, daß dieſe drei Elemente in der Verfaſſung der erſten Gemeinden gemiſcht waren, ſo ſchließt ſich die Behauptung ganz natürlich daran an, daß bald der eine, bald der andere Charakter der Gemeindeverfaſſung

zu verſchiedenen Zeiten und an verſchiedenen Orten vorherrſchte. Was liegt wohl näher, als dieſes? In einer Communität, die ſich erſt bildete, und bei deren Ausbildung und Fortbildung keine Regel und kein Geſetz, ſondern der Wille und Geiſt der einzelnen Glieder entſchied, konnte es leicht dahin kommen, daß hier die Auctorität, dort der Enthuſiasmus eines Apoſtels oder Lehrers und dort die Energie eines Gliedes der Gemeinde oder dort die Richtung der geſammten Gemeinde den Ausſchlag gab, und daß bei dieſem allen doch noch die gerade herrſchende Zeitvorſtellung einen Einfluß übte. Aus den einzelnen Darſtellungen im erſten Theile laſſen ſich Belege zu dieſer Anſicht auf- und nachweiſen. — Hieran knüpfe ich noch die Anſicht an, daß in der Gemeindeverfaſſung des Urchriſtenthums das theokratiſch-ariſtokratiſche Element vorherrſchend war. Nicht ſo zu verſtehen, als wäre das Demokratiſche darin aufgegangen oder auf eine berechnete Weiſe unterdrückt worden; ſondern ſo gemeint, daß ſich ganz ohne Plan dies ſo machte, weil man alles von Gott ableitete, deſſen Willen in Jeſu Worte erkannte und verehrte, und der Einzelne durch ſeine Glaubens- und Willensenergie, alſo auf dynamiſche Weiſe, vielfach und oft entſchied. Durch die Gemeindeverfaſſung, wie ſie jetzt kürzlich beſchrieben iſt, erhielt das Apoſtel- und Predigtamt eine Modalität.

In der erſten Zeit, beſonders wenn wir die Apoſtel im Auge behalten, erſcheint das Amt am Worte in einer unleugbaren Autonomie. Die Apoſtel waren Depoſitaire des Wortes Jeſu, waren außergewöhnlich von der Kraft des heiligen Geiſtes erfüllt, waren Stifter, Ordner und Lehrer der neuen Gemeinden; wie konnte es auffallen, daß ſie als die erſten weſentlichen Organe des neuen Reiches autonomiſch wirkten und entſchieden? Ohne daß ſie Prärogative verlangten, wurden ſolche ihnen eingeräumt; ohne daß ſie den Willen der Glieder beſchränkten, richtete die Gemeinde ſich nach ihren Anordnungen. Aber ſelbſt da, wo die Apoſtel den Willen der Gemeinde berückſichtigten, ſchimmerte ihre Autonomie

hindurch. Wenngleich bei der Wahl des neuen zwölften Apoſtels die Chriſtenverſammlung zu Jeruſalem hinzugezogen wird, ſo leiten die Apoſtel doch den Wahlact und halten es nicht für nöthig, die außer Jeruſalem zum Theil nahe Wohnenden darum zu befragen. Auf Anrathen der Apoſtel wird eine Gütergemeinſchaft eingeführt. Das Geld für die verkauften Grundſtücke legt man zu den Füßen der Apoſtel. Die Gemeinde zu Antiochien hat einen Streit; ſie legt ihn nicht ſelbſt bei, ſondern ſchickt eine Geſandtſchaft an die Gemeinde zu Jeruſalem, weil in derſelben der Jüngercötus oder einige aus demſelben als ein entſcheidendes Collegium daſtehn. Und wenn bei dieſem letzten Vorfalle, A. Geſch. 15. der ἀδελφος und der ἐκκλησια Erwähnung geſchieht, ſo iſt doch geſagt, daß man nach Jeruſalem zu den Apoſteln und Älteſten um der Streitfrage willen (V. 2.) geſandt hätte, und daß die Apoſtel und Älteſten zuſammengekommen wären ἰδειν περι του λογου τουτου (V. 6.). Es iſt hiebei V. 22. das συν nicht außer Acht zu laſſen. Hieße es: και ὁλη ἡ ἐκκλησια, ſo würde damit eine Coordination der Apoſtel, Älteſten und Gemeinde bezeichnet worden ſein. Dagegen ſcheint nur das zufällige und gewiß täglich übliche Verſammeltſein der Apoſtel und der Gemeinde durch das συν angedeutet zu werden. Zwar iſt bei der Beurtheilung der blutſchänderiſchen Handlung zu Korinth die Gemeinde daſelbſt hinzugezogen, jedoch macht der Apoſtel Paulus dabei ſeine Auctorität geltend, indem er ganz beſtimmt ſagt: ἐγω κεκρικα, I. Korth. 5, 3. In den Beiſpielen, die vorhin angeführt wurden, um das demokratiſche Element der Verfaſſung der erſten Gemeinden nachzuweiſen, iſt es zugleich erſichtlich, daß doch die Ariſtokratie der Apoſtel im edlen Sinne des Wortes vorherrſchte.

Wie entſchieden die Apoſtel hervortraten, ordneten, leiteten, rügten, lobten, das erhellet aus Folgendem. Petrus und Johannes reiſen nach Samarien, um daſelbſt die Neubekehrten näher zu beobachten. Zu demſelben Zwecke reiſet Petrus durch Samarien, Judäa und Galiläa; ſtellen Paulus und Barnabas in einigen

von ihnen geſtifteten Gemeinden Älteſte an. Alles Ausflüſſe aus der Auctorität der Apoſtel. Dieſe Auctorität tritt ferner hervor in den apoſtoliſchen Briefen an die Gemeinden, worin ſie den Gemeindegliedern oft aufs beſtimmteſte gebieten, ihre Auctorität auf die göttliche Offenbarung und auf die ihnen von Gott verliehene Würde gründen, und aus denen es erhellet, daß die Gemeinden jene Auctorität den Apoſteln einräumen. So treten die Apoſtel in den neuen Gemeinden als Stifter, Ordner und Lehrer auf und wirken in denſelben auf eine auctoritätsvolle Weiſe. Die erſten Gemeinden, und namentlich die zu Jeruſalem, mochten aus gleichgeſtellten Mitgliedern beſtehen, die jedoch den Apoſteln ohne weiteres einen Vorrang einräumten, ſo daß dieſe nach den Bedürfniſſen anordneten und abänderten. So ſehen wir ſie wirkſam bei der frühzeitig eingerichteten Armenpflege zu Jeruſalem. In den Zeiten aber, welche der apoſtoliſchen Periode unmittelbar folgten, nahm das Predigtamt und die dazu Berufenen einen etwas veränderten Charakter an. Schon die Stellung der apoſtoliſchen Schüler ward eine andere. Sie traten mehr als Delegaten der Apoſtel auf, ſo daß die von ihnen ausgeübte Auctorität nur eine übertragene war. Als die von Jeſu ſelbſt unterwieſenen Jünger geſtorben waren und die noch an die Hände und Perſon der Apoſtel gebundene wunderthätige Kraft erloſch, ward die Auctorität der Lehrer in etwas ſchwächer. In dieſer Zeit eminirte, gewiß nach Umſtänden verſchieden, doch mehr als vorher, das demokratiſche Element in den Gemeinden. Dieſes entwickelte ſich abſichts- und planlos und bewirkte unwillkührlich eine andere Stellung des Predigtamtes. Darauf folgte eine Zeit, in welcher ſich die kirchlichen Ämter beſtimmter ausbildeten. Man fühlte, daß einzelne Gemeinden des Stütz- und Haltpunktes ermangelten, wenn nicht angeſehene Geſellſchaftsperſonen permanent in ihrer Mitte blieben. So ſehen wir vom Anfange des zweiten Jahrhunderts an bis zur Mitte deſſelben, alſo bis zum Ende unſerer Periode, wiederum das ariſtokratiſche Element in den Gemeinden, ſelbſt in den ſchon

mehr geregelten Kirchenämtern vorherrschen. Der ἐπισκοπος wird von nun an das leitende und beseelende Organ. In dieser Zeit behält, wie wir aus Clemens Rom. und Ignatius sehen, die Gemeinde, in ihrer Totalität betrachtet, immer noch einen bedeutenden Einfluß, wird aber doch dem Willen des Bischofs und der übrigen Gesellschaftspersonen mehr und mehr unterworfen. Am Ende unserer Periode tritt nach Ignatius der Grundsatz an die Spitze: ἀνευ του ἐπισκοπου μηδεν ποιειν. In dem Ganzen findet die Behauptung ihren Grund, daß das Predigtamt im Urchristenthume mit durch die Gemeindeverfassung seine Modalität erhielt.

Die Auffassung der Doctrin und die Entwickelung des Cultus bedingten gleichfalls das Predigtamt und seine Wirksamkeit. Die Lehre, welche man verkündete, war nach Inhalt und Form neu. In diese Lehre mischten die Judaisirenden viel Fremdartiges. Innerhalb des christlichen Vereines traten ihre Lehrer auf und andere stürmten von außen her auf denselben ein. So kam es, daß das Predigtamt eine belehrende, sichtende, schlichtende und zugleich polemische Tendenz annahm. Der Cultus schloß sich zum Theil an das Judenthum, zum Theil an die unter Heiden üblichen Gebräuche an. Die judaisirenden Christen hingen an den alten Formen des jüdischen Cultus fest; unter den Heidenchristen aber fand sich ein Gegensatz gegen die judaisirende Richtung. Die Einwirkung der Vorsteher der christlichen Communität wurde dadurch sehr bedingt, indem sie diejenigen, denen sie gegenüberstanden, berücksichtigen mußten. Schloß sich die neue christliche Gottesverehrung an die Formen an, welche in der jüdischen Synagoge herrschten, so lag der Übergang zu einem freiern Cultus schon näher. In der jüdischen Synagoge war der Cultus nicht so sinnlich als im Tempel; er bestand nur in Gebet und Schriftauslegung. Unter den Heidenchristen entwickelte sich die an Ort und Zeit nicht gebundene Gottesverehrung da, wo der von Fesseln

und Formen am erſten entbundene Apoſtel Paulus die Impulſe dazu gab, ſchnell.

Durch die Beſchaffenheit der Gemeindeglieder wird zu allen Zeiten das Predigtamt bedingt werden, in der erſten Zeit aber mußte es ganz vornehmlich davon abhängen. Der unvermeidliche Conflict zwiſchen den verſchiedenartig gebildeten neuen Gliedern der Gemeinden; die große ſittliche Verderbtheit des Zeitalters, welche von außen her die neuen Communitäten berührte; die niedere Stufe geiſtiger Bildung, auf welcher die Gewonnenen der Mehrzahl nach ſtanden, dies alles machte ganz eigenthümliche Forderungen an das Predigtamt.

Die Modalität des Predigtamtes muß uns dann vollends fühlbar werden, wenn wir den Standpunkt im Auge behalten, auf welchem die zum Predigtamte Berufenen ſtanden. Sie alle waren noch Lernende im eigentlichen Sinne; ſelbſt die Apoſtel bei ihrer unmittelbaren Empfangnahme der Lehre Jeſu und ihrem großen Enthuſiasmus waren nach dem Pfingſtfeſte noch Lernende. Wir dürfen von ihnen ſelbſt ein ſtufenweiſes Fortſchreiten in Rückſicht der Auffaſſung der Lehre behaupten, vollends aber ein ſtufenweiſes Lernen da annehmen, wo nur die Erfahrung und das Erproben entſcheiden kann, nämlich bei der Lehrmethode oder bei der Einrichtung und Bildung der Gemeindekörper. Es kamen zum Predigtamte Männer von der verſchiedenſten Bildung, ſolche, welche im ſtrengern Judenthume erzogen waren, und ſolche, welche den philoſophiſchen Schulen heidniſcher Völker näher ſtehend, eine wiſſenſchaftliche Färbung von dorther mitgebracht hatten. Solche Mitglieder hatte gleich anfangs das Predigtamt, ſpäterhin aber gewiß noch weit mehrere. Dieſe verſchiedene Vorbildung der zum Predigtamte Berufenen mochte ihre Einwirkung fühlbar machen. So laſſen ſich die Partheiungen zu Korinth erklären, wenn wir auf den am Judenthume hängenden Petrus, auf den ireniſch zu Werke gehenden Paulus und auf den durch alexandriniſche, den helleniſtiſchen Geiſt anſprechende Bildung

ausgezeichneten Apollo (ἀνηρ λογιος) zurückſehen. In den Briefen des Ignatius finden ſich gleichfalls Spuren, welche uns auf eine ſolche verſchiedenartige Richtung der Lehrer zurückſchließen laſſen.

Im Hinblicke aber auf die ſehr bedrängte Stellung der neuen Gemeinden gegen die Staatsgewalt und in Erinnerung an die Verfolgungen, welche die chriſtlichen Communitäten zu dulden hatten, fühlen wir gleichfalls, wie ſehr das Predigtamt und ſeine Wirkſamkeit in dieſer Hinſicht bedingt wurde.

So bedarf es einer weitern Ausführung nicht, um zu behaupten, daß das Predigtamt im Urchriſtenthume durch eine ganz eigenthümliche Modalität ſich charakteriſire.

Fünftes Capitel.

Die vorherrſchende Richtung des im Predigtamte des Urchriſtenthumes wirkſamen Geiſtes.

Das Urchriſtenthum charakteriſirt ſich durch einen hohen religiöſen Enthuſiasmus und durch das Bewußtſein von dem Bedürfniſſe ſittlicher Exemplarität. Daß dieſer Geiſt ſich gerade wirkſam zeigte bei den zum Predigtamte Berufenen, dies wird durch den ganzen Entwickelungsgang des Chriſtenthums erklärlich und in demſelben beſtätiget. Diejenigen, welche die neue Lehre unmittelbar von Jeſu empfangen, die tiefſten Eindrücke durch ſeine wunderbare Perſönlichkeit in ſich aufgenommen, mit dem Erlöſer gelebt hatten, mußten, wie es der Herr vorherſah und ſagte, von jenem Geiſte wunderſam erfüllt und getrieben werden. Selbſt diejenigen, welche von den Apoſteln und andern unmittelbaren Zeugen des Lebens Jeſu unterrichtet wurden, mußten, obwohl im geringeren Maaße, jenen Geiſt beſonders wirkſam in ſich ſpüren. Eine Abnahme dieſes enthuſiasmusreichen Geiſtes wird man allmählig gewahr. Je weiter man ſich von der Periode des Lebens und Lehrens Jeſu der Zeit nach entfernte, deſto ſchwä-

cher wurde die Wirksamkeit des eben bezeichneten Geistes. Dabei aber bleiben wir stehen, daß jener Geist auffallend wirksam im ersten christlichen Zeitalter überhaupt und besonders im Predigtamte war.

Jener Gast brachte die auffallenden Erscheinungen und Zustände hervor, welche wir nur in den Zeiten des Urchristenthums finden: die seltenen Ekstasen in den Lehrenden, als das γλωσσαις λαλειν, die προφητεια, die wunderthätigen Verrichtungen und dergleichen; das unerklärliche Überwältigt- und Entzündetwerden der Lehrempfänger durch das Wort; jenen unerklärlich erwachten und festbegründeten Glauben an Gott, an die Wunderkraft der Apostel und der übrigen christlichen Lehrer. Die Wirksamkeit jenes Geistes war freilich verschieden, d. h. sie richtete sich nach der Persönlichkeit, Intelligenz, Erleuchtung, nach dem Grade des religiösen Enthusiasmus, nach der Energie des Glaubens und sittlichen Vermögens der christlichen Lehrer. So entwickelte Petrus, Johannes, Paulus, Jacobus ein jeder eine modificirte Wirksamkeit in den neuen christlichen Vereinen. So thut sich in dem Predigtamte und in den einzelnen zum Predigtamte Berufenen ein Geist kund, welcher voll des bewunderungswürdigsten religiösen Enthusiasmus, des Bewußtseins von dem Bedürfnisse einer sittlichen Reinheit und Exemplarität und dadurch so unbeschreiblich wirksam war und welcher einen sonst ganz unerklärlichen Einfluß auf die Verbreitung und Begründung des Christenthums ausübte.

Welche vorherrschende Richtung der im Predigtamte jener Zeit wirksame Geist nahm und hatte, enthüllet sich aus den im ersten Theile gemachten Mittheilungen.

Dieser Geist nahm und behielt, — wenn man im Allgemeinen es angeben soll, — eine fort- und ausbildende Richtung. Stabilität ist factisch im Christenthume nie gewesen, wenn sie auch beabsichtigt und vertheidigt wurde, oder partiell d. h. in einer Sodalität und zu einer Zeit vorhanden gewesen zu sein scheint. Am wenigsten war der Natur der Sache nach im

Urchriſtenthume eine Stabilität möglich. Die Zeit des Urchriſtenthums iſt vielmehr und ganz eigentlich als Bildungs- und Entwickelungsperiode zu betrachten. Die Lehre Jeſu ſollte ſich dem Senfkorne gleich ausbreiten. Für das Äußere der neuen Anſtalt waren nur ſchwache Winke gegeben. Aus dem hohen Weſen der Chriſtuslehre ſollten die zweckmäßigen Inſtitutionen von ſelbſt hervorgehen. Wie konnte dies alles anders geſchehen, als dadurch, daß die zum Predigen und Ordnen Berufenen nach dem Maaße der Auffaſſung der neuen Lehre und ertheilten Winke das Angefangene fortbildeten? So wie Jeſus ſeine Jünger unter ſeiner Anleitung Verſuche im Lehren machen ließ, ſo deutete er damit genugſam an, daß ſie in ſolchen und ähnlichen Probeverſuchen fortfahren möchten. Gewahren wir vollends, daß in den Apoſteln und noch mehr in den übrigen Lehrern jenes Zeitalters ein ſtufenweiſes Fortſchreiten und Auffaſſen der Lehre und Zwecke Jeſu ſtatt fand, ſo müſſen wir die Anſicht feſthalten, daß jener Geiſt des Predigtamtes ein progreſſiv fort- und ausbildender war. Man hat oft ein ſolches ſtufenweiſes Fortſchreiten der Apoſtel deßhalb nicht zugeſtanden, weil man dadurch die Göttlichkeit der Lehre Jeſu gefährdet ſah. Blicken wir aber vom Standpunkte des Proteſtantismus aus in die Apoſtel- und Lehrerwirkſamkeit dieſer Zeit, ſo dürfen wir uns nicht verhehlen, daß die Apoſtel ſucceſſiv den Univerſalismus des Chriſtenthums auffaßten, und am Ende dieſer Periode noch Schwankungen in den Anſichten der chriſtlichen Lehrer herrſchten. Petrus tritt hie und da ſcheu vor den Heiden zurück; Paulus kommt erſt nach mehreren Kämpfen und Forſchungen auf den Standpunkt der Erkenntniß, daß auch den Heiden das Evangelium zu verkünden ſei; Petrus und Paulus gerathen über ſtatutariſche Dinge in Zwieſpalt; die antiocheniſche Gemeinde findet über ähnliche Dinge nicht hinlängliche Aufklärung und wendet ſich an den Apoſtelconvent zu Jeruſalem; die Stellung der Juden- und Heidenchriſten gegen einander bleibt lange Zeit eine ſehr ſchwierige, hie und da durch die Apoſtel und die apoſtoliſchen

Schüler ſchwieriger gemacht; es finden ſich bis ans Ende dieſer Periode Zuſammenkünfte, durch welche man ſtreitige Punkte auszugleichen ſucht. In dieſen und ähnlichen Thatſachen offenbart ſich die fort- und ausbildende Tendenz des Predigtamtes und durch dieſelbe macht es ſich, wie ſchon a priori, fühlbar, daß eine ſolche Richtung durchaus nothwendig und unvermeidlich war. Freilich würde man zu weit gehen, wollte man behaupten, daß bei dieſer Fortbildung eine berechnende Überlegſamkeit ſtatt gefunden habe. Dieſe Richtung war vielmehr die Folge des Totaleindruckes, welchen der Plan Jeſu, der Geiſt ſeiner Religion und ſein Leben auf ſeine unmittelbaren Jünger machte, und von dem dann wieder in deren Schüler eine große anregende Kraft überging.

Die fort- und ausbildende oder organiſirende Richtung mußte ihren wohlthätigen Einfluß auf die Form des Predigtamtes ausüben und dieſem eine feſtere Haltung geben. Zeit und Umſtände, beſondere Bedürfniſſe und die Erfolge der Unternehmungen bedingten freilich immer dieſe Richtung, ſo daß man aufgemuntert hier fortſchritt, dort aber nach weniger glücklichen Erfahrungen von einem Unternehmen zurücktrat. Es konnte nicht fehlen, daß man von Seiten der einzelnen zum Predigtamte Berufenen verſuchsweiſe zu Werke ging, und daß dieſe eben da, wo eine Unternehmung nicht einſchlug, eine Reaction bewirkten. Ich erinnere hiebei an die Gütergemeinſchaft zu Jeruſalem, welche gleich anfangs ihre Gebrechen blicken ließ, die aber, obgleich von den Apoſteln gebilligt, doch keinen allgemeinen Eingang fand. Als eine Folge dieſer fort- und ausbildenden Richtung des im Predigtamte wirkſamen Geiſtes betrachte man die Ausbildung der einzelnen Ämter, welche ſchon bis zum Ende dieſes Zeitabſchnittes beſtimmtere Grenzen und Formen erhielten, und manche Einrichtungen des Gottesdienſtes und der Gemeindeverfaſſung, in denen ſchon ein feſterer Charakter um dieſe Zeit herrſchend ward.

Dieſe fort- und ausbildende Richtung des im Predigtamte wirkſamen Geiſtes erſcheint polemiſch und ireniſch. Beides war unvermeidlich, ja nothwendig. Daß die zum chriſtlichen Predigtamte Berufenen polemiſch, bald angreifend, bald gegen Angriffe ſich vertheidigend, zu Werke gehen mußten, das iſt dem klar, welcher (vergl. Erſt. Th. Abſchn. III. Cap. 2. und 3.) auf die Anſichten der chriſtlichen Lehrer und ihre Stellung gegen Zeitvorſtellungen und Gegner nur einen Blick wirft. Schon die beſondere Anſicht von dem Antichriſt mußte eine Spannung unterhalten. Wir erinnern uns, daß Widerſacher unter den Juden gleich anfangs gegen die Chriſten auftraten, auf dem Pfingſtfeſte und bald darauf zu Jeruſalem bei einem anderen Vorfalle verſchiedene Sectirer Angriffe machten und fortſetzten. Wir erinnern uns, welchen Kampf Paulus mit heidniſchen Philoſophen, den Epikuräern und Stoikern, auf dem Areopage zu Athen zu beſtehen hatte, wie ein Celſus, Crescens, Lucian die Chriſten mit Spott verfolgten. Wir erinnern uns, daß Betrüger mancher Art auftraten, dort Simon Magus, hier Elymas, dort Doſitheus, hier Menander, dort ein pythoniſches Mädchen, hier die Söhne Scevas, dort Nikolaiten. Wir erinnern uns, daß gleich anfangs Apoſtaten namhaft gemacht werden, als Alexander, Hymenäus, Phygellus, Hermogenes, Demas, Diotrephes und collectiver Weiſe von Ignatius die ἄθεοι. Deſſen eingedenk müſſen wir uns ſagen, daß das Predigtamt durch dies alles genöthigt war, eine polemiſche Tendenz anzunehmen. Eine ſolche Tendenz war vollends nothwendig, da Irrlehrer aus Juden und Heiden gegen chriſtliche Lehrer auftraten und mit ſcharfen Waffen ſie angriffen. Dieſe polemiſche Richtung wurzelte nicht im Weſen des Chriſtenthums, ſondern ward durch die Noth erzwungen.

Das Predigtamt des Urchriſtenthums hatte eben ſo unverkennbar eine ireniſche Tendenz. Der Plan der Lehre Jeſu zu einer Weltreligion, einzelne Ausſprüche deſſelben, die Nachrichten

von ſeinem Leben und Wirken flößten den Herolden des neuen Reiches den Geiſt des Friedens ein. Alle Sendſchreiben, die auf uns gekommen ſind, bekunden den lebhaften Eifer, Frieden in den Gemeinden zu erhalten und etwa ausgebrochene Zwiſtigkeiten zu ſchlichten. Die Reiſen der Apoſtel und ſpäterhin die der Vorſteher der Gemeinden, die Geſandtſchaften von einer Gemeinde zu der andern, die berathenden Zuſammenkünfte der Lehrer und Vorſteher, die wohl häufiger ſtatt finden mochten, als angeführt worden, der Bürgergehorſam gegen die Staatsgewalten ſelbſt unter den ſchweren politiſchen Verfolgungen, dies alles läßt uns auf die ireniſche Richtung der Lehrer, Ordner und Vorſteher der Gemeinden zurückſchließen.

Sechstes Capitel.

Perfectibilität des Predigtamtes im Urchriſtenthume.

Der Ausdruck Perfectibilität wird kein Mißverſtändniß veranlaſſen, ſobald wir den Begriff deſſelben auf wiſſenſchaftliche Weiſe feſtſtellen und feſthalten. Sagt man von dem Chriſtenthume, es ſei perfectibel, ſo behauptet man damit keineswegs, daß daſſelbe in Anſehung derjenigen Lehren, welche Jeſus als Gottes Sohn vortrug, vervollkommnet werden könne. Man hält es nur in dem Sinne für entwickelungs- und vervollkommnungsfähig oder für perfectibel, als Jeſus es ſo in die Welt einführte, daß es durch ſeine Einwirkung auf die Menſchheit ſeine Göttlichkeit in der Folgezeit mit zunehmender Klarheit darthun werde.

Dieſer Begriff findet ſeine Anwendung auf das Predigtamt als ein beſonderes Inſtitut im Chriſtenthume. Daß eine Anſtalt zur Verbreitung der neuen Lehre daſein mußte, war nothwendig. Daß der Stifter der neuen Religion es ſelbſt anordnete, iſt durch die Geſchichte des Chriſtenthums ausgemacht. Daß etwas Ideales, über alle Vervollkommnung Erhabenes vom Anfange an in dem Predigtamte liege, dies tritt dem unbefangenen Schriftforſcher klar vor die Seele. In dieſer Beziehung findet der aufgeſtellte Begriff von Perfectibilität keine Anwendung. Inſofern aber findet er ſie,

als das Predigtamt sich allmählig entwickelte, so daß nach den Aussprüchen, Winken und Andeutungen Jesu die Tendenz desselben klarer hervortreten, manches sich nach den Zeitbedürfnissen und Zeitvorstellungen anders formen, manche Trennung von ererbten, aus dem jüdischen und heidnischen Priesterwesen überkommenen Vorstellungen vorgenommen, neue Versuche gemacht, neue Anordnungen getroffen, verschiedene Ämter eingerichtet werden mußten. In diesem eben bezeichneten Sinne nennt man das Predigtamt überhaupt und hier im besondern Rücksicht auf die Zeiten des Urchristenthums perfectibel. Im Urchristenthume wuchs alles aus den ersten Keimen empor; alles war im Bildungs- und Entwickelungsacte begriffen. Analogieen schwebten da nicht vor, wo es auf das Praktische ankam. In solchen Fällen mußte erprobt und wieder aufgegeben werden, bis man das Passende fand. Winke des Herrn kamen dabei gewiß zu statten, aber diese verstand man erst allmählig oder man erinnerte sich ihrer späterhin.

Bei den Aposteln selbst erkennen wir eine stufenweise Auffassung der Lehre, die bestimmt und oft wiederholt ihnen in die Seele geprägt worden war; wie viel mehr mußte die Auffassung der Winke für die äußern Anstalten langsam fortgehen! Man mußte bei praktischen Dingen erst die Erfahrung machen, ob eine neue Einrichtung anwendbar sei. Das Lernen war unzertrennlich von dem apostolischen Wirken, obgleich wir jene Männer von einem außergewöhnlichen Einflusse uns unterstützt denken. Ohne diese Ansicht müßten wir annehmen, daß die natürlichen Kräfte und Fähigkeiten derselben neutralisirt worden wären.

Die Ausbildung des Predigtamtes war und blieb abhängig von der Regierungsform in den Gemeinden und damit von der Persönlichkeit derer, welche den wesentlichsten Einfluß dabei ausübten. Der Einfluß der an der Spitze der Gemeinden stehenden Organe oder diese dynamische Geltung wirkte auf die schnellere oder langsamere Ausbildung des Predigtamtes ein. Ob die Regierungsform einer Gemeinde mehr demokratisch oder aristokratisch war, hatte allerdings

einen Ausſchlag dabei. Der Gang der Ausbildung erhielt etwas Ungleiches, ging ſchneller und beſtimmter hier, langſamer und unſicherer dort. So viel aber ſehen wir, daß ein ſtufenweiſes, von einem Entwickelungstriebe geleitetes, nach beſtimmten Formen ſtrebendes Fortſchreiten in der Ausbildung des Predigtamts ſtatt fand und alſo nicht blos von einer Vervollkommnungsfähigkeit, ſondern von einer wirklichen Vervollkommnung in dieſer Zeit die Rede ſein kann.

Schon in dem erſten Zeitalter mußte das Predigtamt, ſo zu ſagen, von außen her ſich verſtärken, durch beſtimmte Formen und Anordnungen Halt und Einfluß ſuchen. Die Apoſtel zwar hatten ein höheres Maaß des Geiſtes, welcher ſie in alle Wahrheit leitete, und ſowohl durch dieſen Geiſt als dadurch, daß ſie Zeugen des Lebens Jeſu geweſen waren, ein entſcheidendes Anſehn erhalten. Je mehr aber die Gabe des heil. Geiſtes abnahm, deſto mehr bedurfte man ganz natürlich einer Verſtärkung des Amtes durch zureichende und angemeſſene Anſtalten. So zeigte es ſich gleich unter den Apoſtelgehülfen, welche beſtimmtere Inſtruction erhielten. So traf man Anordnungen für die religiöſen Verſammlungen, ſo bald die Gabe des heil. Geiſtes gemißbraucht wurde. Es wurde das Bewußtſein der nothwendigen Vervollkommnung des Predigtamtes immer ſtärker, wodurch die Perfectibilität deſſelben einleuchtet.

Blicken wir in das Weſen der neuen Communitäten und in das Wirken der Apoſtel und apoſtoliſchen Lehrer, ſo zeigt es ſich, wie man allmählig auf eine Verſtärkung des Predigtamtes durch Anordnungen und ein geregeltes Verfahren Bedacht nahm. Die Apoſtel, von höherer Weisheit erfüllt, mit der Kraft des heil. Geiſtes ausgerüſtet, folgten dem Zuge, welchen ſie dadurch in ſich ſpürten. Demnach empfiehlt der Apoſtel Paulus dem Timotheus ein Studium der Schrift und eine Übung des dem Predigtamte nothwendigen Sinnes (I. Timoth. 4.). Gelehrſamkeit war in der erſten Zeit kein Bedürfniß, da es nur darauf ankam,

die Lehre Jeſu treu, einfach, ohne Beiſatz von Wiſſenſchaft und Philoſophie zu verbreiten. Wir erkennen Jeſu hohe Weisheit darin, daß er ſeine erſten, nächſten Jünger nur aus der niedern Volksclaſſe wählte. Jedoch die Gelehrſamkeit im gewiſſen Sinne erſchien doch wünſchenswerth, als man zu Athen, Korinth, Epheſus, Rom und anderwärts mit Weltweiſen in Berührung kam. Nicht ohne Grund wird deßhalb wohl von Apollo A. Geſch. 18, 24. erwähnt, daß er ein ἀνηρ λογιος geweſen ſei. Im Gefühle der Nothwendigkeit, daß man bei der Wahl der Lehrer auf alle zum Lehramte erforderlichen Eigenſchaften Rückſicht nehmen müſſe, befiehlt Paulus dem Timotheus, ſolche Männer zu Lehrern zu wählen, die ἱκανοι και ἑτερους διδαξαι ſeien, II. Timoth. 2, 2. — Ohne Grund mag die Sage nicht entſtanden ſein, daß der Jünger Johannes zu Epheſus eine Pflanzſchule für Lehrer gehabt habe. — In der erſten Zeit kam es nicht darauf an, daß man ſich durch eigentliche Beredtſamkeit den Weg bahnte; der Enthuſiasmus mußte das Meiſte bewirken. Die Lehrhaftigkeit aber erſchien bald als etwas Wünſchenswerthes, theils um die Lehre Jeſu unter die heidniſchen, mit dem Judenthume unbekannten Völker zu bringen, theils weil die Lehrer des Chriſtenthums mit Weltweiſen und Häretikern häufig zuſammentrafen. Von Apollo heißt es, gewiß im Rückblicke auf ſeine Beredtſamkeit: ἐδιδασκεν ἀκριβως. Und eben aus dem Grunde ſollte Timotheus auf die ἱκανοι κ. ἑ. δ. ſehen. Von einem Biſchofe verlangte man deßhalb ausdrücklich, daß er ein διδακτικος ſei, I. Timoth. 3, 2. — Die Gabe, Wunder zu thun und in fremden Sprachen zu reden, zeigte ſich in den erſten Gemeinden häufig. Paulus aber rügte ſchon an den Korinthern eine gewiſſe Sucht darnach, tadelte dieſelbe und ſuchte dieſe Gabe, ohne ſie als ſolche in Zweifel zu ziehen, zu beſchränken und dagegen einen gewiſſen geregelten Gang in der religiöſen Verſammlung zu empfehlen.

Nimmt man nun noch hinzu, daß die eigentlichen kirchlichen Ämter Schritt vor Schritt ſich erweiterten und ausbildeten, ſo daß

sie am Ende dieses Zeitabschnittes schon in gewissen Charakteren hervortraten; ferner, daß die Bedrängnisse und Hülfsbedürftigkeit der ersten Christen bald es forderten, daß das Predigtamt ein Seelsorgeramt im engern Sinne des Worts wurde; ferner, daß der Einfluß der zum Predigtamte Berufenen in jeder Hinsicht entschiedener und, wie Justin d. M. berichtet, bei der religiösen Versammlung schon ganz geregelt erschien; ferner, daß das Predigtamt einzelne heilige Handlungen, welche anfangs zwanglos von den Mitgliedern der Communität ausgeübt wurden z. E. die Agapen, unter Aufsicht nahm; ferner, daß in dem Predigtamte selbst eine das Amt beaufsichtigende und leitende Auctorität hervortrat: so sagt man mit Grunde von diesen und andern Erscheinungen geleitet, daß das Predigtamt im Urchristenthume als perfectibel zu betrachten und diese Perfectibilität durch die Natur der Sache eben so nothwendig gewesen sei, als sie durch einige Thatsachen bestätigt wird.

In der Zeit, in welcher das hierarchische System sich entwickelte und begründete, dichtete man dem Urchristenthume vieles an, wodurch die nach jenem Systeme bestimmten Formen und Institutionen des Predigtamtes Sanction erhalten und gleichsam ihren Urtypus finden sollten. Ein ausreichender Urtypus des Predigtamtes ist in jener Zeit nicht zu finden. Mit diesem Zugeständnisse wird die hohe Bedeutung des Urchristenthums nicht im mindesten geschmälert, vielmehr ist dies ganz dem Wesen und dem Entwickelungsgange des Christenthums angemessen. Das Christenthum, an sich vollkommen, muß bei seiner Ausbreitung, seinem universellen Charakter gemäß, nach dem Culturstande der Sitten, dem Zeitgeiste und Wesen der Völker, nach dem Klima und den Eigenthümlichkeiten der Länder sich richten und äußere Formen suchen, die allem diesen angemessen sind; muß also in einem steten Bildungs- und Entwickelungsgange sein. Was von der ganzen großen, göttlichen Anstalt gilt, das gilt auch von seinen Einzelnheiten. Die Perfectibilität des Predigtamtes ist demnach kein

Mangel, ſondern iſt unzertrennlich vom Chriſtenthume, iſt eine Nothwendigkeit.

Siebentes Capitel.

Das Vorbildliche, welches das Predigtamt im Urchriſtenthume für alle Zeiten enthält.

Der evangeliſche Proteſtant ſucht in der Lehre und in dem Leben Jeſu den Haltpunkt für alle ſeine Grundſätze, Lehren und Inſtitutionen. Es ſieht alſo bei der Lehre vom Predigtamte auf die erſte Zeit des Chriſtenthums zurück, um darin etwas Vorbildliches für alle Zeiten zu finden. Ihm iſt es in dieſer Beziehung die wichtige Aufgabe, zu erforſchen, was Jeſus ſelbſt angeordnet und was nachmals die Apoſtel und apoſtoliſchen Lehrer eingerichtet haben, und dann wieder zu erwägen, was man aufgeben dürfe und was man aufgeben müſſe, was ſich halten laſſe und was man feſthalten müſſe.

Von folgenden Grundſätzen läßt der evangeliſch-proteſtantiſche Theolog ſich hiebei leiten: Erſtens, daß man aufgebe, was nach veränderten Zeiten und Umſtänden ſich nicht mehr halten läßt, vorausgeſetzt, daß damit das Grundweſen des Chriſtenthums nicht erſchüttert werde. Zweitens, daß man ändere, was nach dem Weſen des Chriſtenthums zum Frommen des Inſtituts zeitgemäß zu ändern iſt. Drittens, daß man feſthalte, was als Eſſentielles und Normatives zu betrachten iſt.

Nicht alles, was das Predigtamt im Urchriſtenthume betrifft, darf vorbildlich erſcheinen, denn vieles iſt als etwas Zufälliges, Locales, Temporäres, Tranſitoriſches zu betrachten. Wir müſſen das Predigtamt im Urchriſtenthume als ein im erſten Bildungsacte begriffenes Inſtitut anſehen, wenn wir das Vorbildliche, das in ihm liegt, richtig auffaſſen wollen. Wer das Predigtamt jener Zeit in ſeiner Totalität als Vorbild des Predigtamtes aller Zeiten betrachtet, iſt entweder genöthigt, das

ganze Inſtitut ſo zu formen, daß es für unſere Zeiten nicht ausreicht, oder dazu, daß er von beſtehenden Einrichtungen abgehet und zu der urſprünglichen Simplicität zurückkehrt, welche wohl der erſten Gemeindeverfaſſung, aber nicht der unſrigen complicirten angemeſſen ſein möchte, oder dazu, daß er viele Anordnungen, Weiſungen und Kanonen ſpäterer Zeiten dem Urchriſtenthume vindicirt. Die Geſchichte lehrt, daß man, um das Urchriſtenthum als ein in allen Punkten zutreffendes Vorbild zu betrachten, alle drei Wege, auch in Beziehung auf das Predigtamt eingeſchlagen hat. Damit erhalten wir aber nicht, was der evangeliſch-proteſtantiſche Theolog ſucht, ſicherlich das Eſſentielle, das bleibende Normative, das wahrhaft Vorbildliche für das Predigtamt aller Zeiten nicht. Das Streben, alles, was in dem Predigtamte des Urchriſtenthums ſich vorfindet, auf das Predigtamt in allen Zeiten und Zonen anzuwenden, würde dem Univerſalismus, der im Chriſtenthume überhaupt liegt, offenbar widerſtreben. Der Idee von Univerſalismus, welche dem Predigtamte zum Grunde liegt, iſt es angemeſſen, daß daſſelbe bei Aufrechthaltung der Grundideen und weſentlichſten Zwecke, in andern Zeiten und Zonen andere äußere Formen annimmt. Die Anſicht, daß man das Predigtamt des Urchriſtenthums als etwas Abgeſchloſſenes betrachten müſſe, widerſtrebt der Idee von Perfectibilität und dem ganzen Bildungs- und Entwickelungsgange des Chriſtenthums. Mit der ſtufenweiſen Erkenntniß der Apoſtel und apoſtoliſchen Lehrer und mit dem Fühlbarwerden neuer Bedürfniſſe entſtanden andere, erweiterte, der Zeit und den Umſtänden paſſende Formen.

Bei ruhiger, kritiſcher Beſchauung des Predigtamtes im Urchriſtenthume finden wir Einzelheiten, welche zwar demſelben eigenthümlich, aber im Hinblicke auf unſere Zeiten gänzlich aus dem Auge zu verlieren ſind. Dahin rechnen wir vor allem die χαρισματα. Den Apoſteln, auch apoſtoliſchen Lehrern war es gegeben, Wunder zu thun und in fremden Zungen zu reden. Mehr oder weniger waren dieſe Charismaten

eine Gabe an die ganze Gemeinde; allein ſie gingen hauptſächlich auf das Lehramt über, blieben beſonders an die Apoſtel, an deren Hände, Blicke, Kleider, Worte, Gebete gebunden. Damit hängt die Vorſtellung zuſammen, daß der zum Predigtamte Berufene den Sieg über den Antichriſt erlangen könne und werde. — Die χαρισματα als übernatürliche wunderthätige Kräfte, glaubt man dem Predigtamte unſerer Zeit nicht mehr einverleibt, ſo freudig man ſich der Überzeugung hingiebt, daß durch das Wort mittelſt der Kraft des heil. Geiſtes auf Seelen und Gemüther wunderſam eingewirkt werde. Die Auctorität der Lehrer der erſten Zeit, der Apoſtel als unmittelbarer, der apoſtoliſchen Schüler als mittelbarer Depoſitaire der Lehre und Anordnungen des Herrn; die ſehr verſchiedenartige Stellung der Lehrer jener Zeit, indem einige als Stifter und Ordner der Gemeinden auf ariſtokratiſche Weiſe regierten, andere dagegen, aus der Mitte der Gemeinden erſt hervortretend, nur auf demokratiſche Weiſe ihren Einfluß übten; das Schwankende der Stellung der zum Predigtamte Berufenen bis zu der Zeit unſerer Periode, wo ſich beſtimmtere Formen bildeten; der ſtaats- und weltbürgerliche Standpunkt, auf welchen eines Theils die nicht chriſtliche Staatsgewalt, andern Theils die unvermeidliche ambulatoriſche Lehrthätigkeit die neuen Lehrer ſtellte: dies und ähnliches dem Predigtamte jener Zeit Eigenthümliche iſt jetzt im Allgemeinen als etwas Verbindliches nicht zu betrachten.

Dem Predigtamte im Urchriſtenthume iſt vieles eigenthümlich, was wir nur als etwas Temporäres, Locales und deßhalb Nichtnormatives betrachten. Derartiges wird jeder Zeit im Predigtamte, als einem nach den Ideen von Perfectibilität ſich fortbildenden Inſtitute, erkannt werden; nothwendig mußte es ſich gerade in der Periode finden, in welcher alles ſich bildete und neu- oder umformte. Es läßt ſich aber die genetiſche Entſtehung des Einen und des Anderen, was ganz eigenthümlich oder doch als etwas Zufälliges zu betrachten iſt, darthun,

womit eben unſre obige Behauptung begründet wird. Aus dem Judenthume, aus welchem die meiſten Anhänger in der erſten Zeit gewonnen wurden, und aus dem Heidenthume, aus welchem der Apoſtel Paulus Viele gewann, ging manches unmittelbar in die neuen chriſtlichen Vereine über. Die Judenchriſten hingen an ihren religiöſen Gebräuchen und ſuchten davon zu retten oder zu erhalten, was irgend möglich war. Die Heidenchriſten dagegen erhielten die Idee von einer freiern Erbauung, die an keinen Ort und keine Zeit gebunden ſei, aufrecht. So bildete ſich bei ihnen ſchon durch den Gegenſatz gegen das Judenthum manches innerhalb des Predigtamtes anders. Die Idee vom Prieſterweſen, welche am Ende dieſer Periode hervortrat, konnte durch Juden- und Heidenchriſten genährt, das Faſten, was man bei der Weihe des zum Predigtamte zu Weihenden beobachtete, gleichfalls durch beide Partheien eingeführt werden. Die Erbauung durch den Lehrer, die Hymnologie, die Zeit der Gottesverehrung konnte durch Juden und Heiden an verſchiedenen Orten einen verſchiedenen Charakter annehmen. Von der Regierungsform der ſich erſt bildenden Gemeinden, wie von den Bedürfniſſen ſolcher Gemeinden, ward die Stellung der Lehrer und Vorſteher abhängig, und zwar ſo, daß auf eine dynamiſche Weiſe dort die Lehrer und Vorſteher, hier die Gemeinden prävalirten. Die leiblichen, religiöſen und ſittlichen Bedürfniſſe erzeugten verſchiedene Stände kirchlicher Beamten, ſo auch das Amt der Frauen, welches ſich in der letzten Zeit unſerer Periode auf eine ziemlich beſtimmte Weiſe ordnete. Der Zuſtand der Lehrer ſelbſt brachte ein eigenthümliches Verhältniß unter einander hervor. Durch die Neuheit der Lehre und des Lehrgeſchäfts kamen einzelne Lehrer in das Verhältniß der Lernenden und wurden durch ihre Mittelloſigkeit von andern Lehrern abhängig. Der Zuſtand der Gemeinden, ihre ſich allmählig erſt ausbildende Form, ihre Mittelloſigkeit waren Urſache, daß ein Lehrer oft nicht lange bei einer Gemeinde blieb, noch Unterhalt und Lebensmittel von ihr empfing. Wenigſtens

mochte der Lehrer, wie wir aus den Äußerungen des Apoſtels Paulus abnehmen, ſeinen gerechten Anſpruch darauf ungern geltend machen. Der Zuſtand der Sittlichkeit der neuen Chriſten erheiſchte ein ganz eigenthümliches Einſchreiten, wenngleich ſie nicht ſo tief geſunken war, wie Celſus und Lucian behaupten. Der Apoſtel Paulus bringt ohne weiteres auf Excommunication eines Blutſchänders zu Korinth. Es dient dieſes zum Beweiſe, wie entſchieden man von Seiten der Vorſteher einſchritt. Die Zeitbegriffe nöthigten die Lehrer zu eigenthümlichen Maaßregeln. Man mußte gegen Spötter, Häretiker, ſelbſt gegen ideale Feinde z. B. den Antichriſt, polemiſch zu Werke gehen. Die Nothwendigkeit, das Evangelium auf eine ambulatoriſche Weiſe zu verkündigen, machte es gewiß den meiſten Lehrern räthlich, im eheloſen Stande zu bleiben. Dies alles reicht hin, um zu zeigen, daß vieles, was wir im Predigtamte jener Zeit finden, als temporär, local und deßhalb als nichtnormativ zu betrachten iſt.

In dem Predigtamte des Urchriſtenthums liegt aber etwas, das als etwas Eſſentielles und deßhalb für alle Zeiten Verbindliches zu betrachten iſt. Dahin gehört vor allem, was Jeſus ausdrücklich angeordnet und ſeinen Herolden aufgetragen hat. Das Predigtamt iſt eine Anſtalt, die unter Gottes unmittelbarer Anordnung und Leitung ſteht. Dieſe Idee tritt in Beziehung auf das Predigtamt im eminenten Sinne hervor. Von ihr gehen die Apoſtel und erſten Lehrer aus, auf ſie kehren ſie zurück bei allem, was ſie unternehmen, was ihnen gelingt, was ſie den Einzelnen befehlen, was ſie im Ganzen anordnen. Die Berufung zum Predigtamte geſchieht auf verſchiedene Weiſe, wird aber ſtets als eine von Gott ausgehende betrachtet. Dem Weheacte im Ganzen, wie den einzelnen dabei angewandten Handlungen, wenngleich einige derſelben nur als temporär zu betrachten ſind, liegt die Vorſtellung zum Grunde, daß Gottes Geiſt dadurch zugeſichert, ſeine Kraft dadurch ertheilet werde.

Den Ideen von der Weihe hat im Laufe der Zeit manches Fremdartige und Eigenthümliche ſich beigemiſcht. Die Anſicht z. E., daß nur die von Apoſteln ſelbſt geweiheten Biſchöfe fähig geweſen ſind, neue Biſchöfe zu wählen und zu weihen, und ferner die von dieſen geweiheten Biſchöfe nur fähig wurden, wiederum neue rechtmäſſige Biſchöfe zu wählen und zu weihen und ſo in infinitum; dieſe Anſicht, welche die Vorſtellung von einer Vererbung oder materiellen Fortpflanzung der weihenden Kraft in gewiſſer Beziehung in ſich einſchließt, läßt ſich durch die heiligen Urkunden und die ſichern hiſtoriſchen Nachrichten aus der Zeit des Urchriſtenthums nicht begründen. Darin, daß die Weihe von den Apoſteln und nach ihnen von würdigen Geweiheten vollzogen und durch die unter Gebet und Handauflegung (zuweilen unter Faſten) vollzogenen Weihe den Geweiheten eine höhere Gottesкraft unter Mitwirkung des heiligen Geiſtes zu Theil wurde, darin concentrirten ſich die Ideen von der Weihe zur Zeit des Urchriſtenthums.

Als vorbildlich erſcheint der im Predigtamte des Urchriſtenthums erkennbare fortbildende Geiſt. Das Predigtamt iſt factiſch ein Inſtitut, das den Zeitbedürfniſſen ſich anbequemt, den Forderungen der Zeit nachſtrebet, in ſich ſelbſt Änderungen vornimmt.

Das Predigtamt im abſtracten und concreten Sinne erſcheint als das Hauptmittel zur Realiſirung der Zwecke des Chriſtenthums. Es iſt allerdings Grundvorſtellung, daß jedes Mitglied des neuen Gottesreiches dazu beitragen ſoll. Die aber von Gott auserſehenen Lehrer und Vorſteher ſind als die Hauptorgane dazu zu betrachten. Die Depoſitaire der neuen Lehre erhielten ſchon dadurch, daß ſie lehrten, den größten Einfluß; ſelbſt da, wo ihre Wirkſamkeit ambulatoriſch war; noch mehr da, wo die neue Communität zu einem feſten Gemeindekörper heranwuchs. Sie ſorgten dafür, ohne die Freiheit zu ſtören, daß bei den gemeinſamen Beſchäftigungen alles κατα ταξιν zuging. Es entwickelte

ſich in der Mitte des Predigtamtes der Episcopat, deſſen bezeichnender Name auf die Aufſicht über das ganze Weſen der chriſtlichen Communität hindeutet.

Vorbildlich im Predigtamte des Urchriſtenthums iſt die vorherrſchende Richtung auf die ſpirituellen Dinge. Daß die Lehrer und Ordner der neuen Gemeinden oftmals mit richterlichem Anſehen auftraten, iſt aus den geſammten Verhältniſſen leicht zu erklären. Die Einſicht der erſten hochbegeiſterten, von chriſtlichem Sinne erfüllten Männer mochte ja leicht Streitigkeiten zwiſchen den Mitgliedern der neuen Gemeinſchaft ſchlichten, um ſo mehr, da man es wünſchen mußte, vor nichtchriſtlichen Gerichten nicht zu erſcheinen. Ein dann und wann bemerktes richterliches Anſehen der Lehrer und Ordner der erſten Gemeinden war mehr zufällig und eine Folge ganz beſonderer Verhältniſſe. Deßungeachtet iſt es unverkennbar, daß jene Lehrer und Ordner nach dem Vorbilde ihres großen Meiſters von den politiſchen Angelegenheiten ſich fern zu halten ſuchten. Eine Theilnahme des Predigtamtes an bürgerlichen und häuslichen Angelegenheiten der Gemeinden war natürlich und nothwendig und lag in der Idee vom Seelſorgeramte. Dieſe ſeine Richtung aber that nie der weſentlichen Wirkſamkeit für das Spirituelle einen Eintrag. Schon die Apoſtel fühlten, daß die an ſich edle und nothwendige Fürſorge für die ärmere Claſſe zu Jeruſalem den weſentlichen Zwecken ihres Amtes hemmend entgegenſtand, und ſie errichteten deßhalb ein beſonderes Armenpflegeramt. In den folgenden Zeiten unſerer Periode wurde dieſe Verpflegung, wie überhaupt die Beſorgung adminiſtrativer Angelegenheiten, beſtimmten Perſonen anvertraut. Man kann daher ſagen, daß die Wirkſamkeit des Predigtamtes im eigentlichen Sinne des Wortes auf die rein-geiſtlichen Angelegenheiten, auf Belehrung, Erbauung, Sacramentsverwaltung, auf die Sittlichkeit und geſammte Fortbildung der Glieder vorzugsweiſe gerichtet war.

Achtes Capitel.

Daß das Urchriſtenthum es rechtfertigt, wenn im Fortgange der Zeit Veränderungen im Predigtamte vorgenommen werden.

Das Chriſtenthum als etwas ſich Fortbildendes konnte ſeinen äußern Formen nach auf einer Stufe nicht ſtehen bleiben; es mußte nach Zeit und Umſtänden verſchiedene Erſcheinungen darbieten. Wie dies überhaupt gilt, ſo gilt es auch von einem mit demſelben nothwendig verbundenen Inſtitute, dem Predigtamte.

In den Zeiten des Urchriſtenthums, wo die neue Geſellſchaft vereinzelt in den Staaten lebte, wo die einzelnen Vereine unter einander nicht einmal verknüpft waren, wo das Bedürfniß eines beſondern Lehrſtandes allmählig erſt fühlbar wurde, und dieſer Stand nach den Bedürfniſſen langſam ſich ausbildete, mußte die Einwirkung dieſes Standes eine andere ſein als jetzt, wo die tauſendjährige Erfahrung und Erprobung ihm zur Seite ſteht und da, wo die chriſtliche Religion die herrſchende iſt. Was einſt auf den Zuſtand der vereinzelten Gemeinden ſich anwenden ließ, mag jetzt wohl auf die Miſſionen eine Anwendung finden, nicht aber auf förmlich organiſirte Gemeinden.

Wie im Laufe der Zeit Bedürfniſſe eintreten, ſo müſſen dieſelben zeitgemäß befriedigt werden. Es erheiſcht die jetzige Zeit Gelehrſamkeit, Wiſſenſchaft, eine andere Form in den Vorträgen da, wo Jahrhunderte ſchon die chriſtliche Bildung aufgeklärt hat, während man das in den Zeiten des Urchriſtenthums noch nicht in dem Maaße bedurfte und jetzt in den Regionen, wo man das Chriſtenthum pflanzt, noch nicht bedarf. Wenn behauptet wird, daß in den äußeren Formen überhaupt und folglich in dem Predigtamte Veränderungen vorgenommen werden dürfen, ſo rechtfertigt dieſes das Urchriſtenthum factiſch. Vieles, das aus dem Judenthume ins Chriſtenthum übergegangen war, wurde bei hellerer Erkenntniß wieder beſeitiget; vieles verlangte eine andre Zeit

anders; vieles wurde durch eingetretene Änderungen von selbst überflüssig: so ist ja der in der ersten Zeit besonders angestellte Vorleser bei unsrer gottesdienstlichen Einrichtung gänzlich überflüssig. Das Christenthum geht immer von neuem wieder durch verschiedene Stadien hindurch, da, wo es neu gepflanzt wird; dasselbe kann nie etwas Stabiles werden, selbst da nicht, wo es seit Jahrhunderten Eingang gefunden und Wurzel geschlagen hat, weil es seinem Wesen nach fortwährend sich nach einem noch nie erreichten Ideale entwickelt und ausbildet. Das Urchristenthum rechtfertigt es, daß man Veränderungen im Predigtamte vornimmt. Der evangelische Protestant fragt: wann rechtfertigt es dies? und antwortet: wenn die Veränderungen dem Geiste des Christenthums angemessen sind, das Essentielle desselben nicht stören, nicht auflösen, den Bedürfnissen der Zeit und der Gemeinden anpassen und, fern von dem Stabilitätsprincipe, der christlichen Freiheit entsprechen.

Dritter Abſchnitt.

Epilog.

Ecclesia nunquam melius gubernari et conservari potest, quam si omnes sub uno capite, quod est Christus, vivamus, et Episcopi omnes, pares officio, (licet dispares sint, quoad dona) summa cum diligentia conjuncti sint unanimitate doctrinae, fidei, sacramentorum, orationis et operum caritatis. Schmalk. Artikel IV. de papatu p. 314.

Euch Allen, die Ihr mir bis hierher gefolgt ſeid, reiche ich im Geiſte die Hand und bitte Euch, mit mir noch einige Augenblicke auf dem Standpunkte, auf welchen wir uns geſtellt haben, ſtille zu ſtehen, um von ihm aus auf das Predigtamt im Urchriſtenthume noch ein Mal zurückzuſchauen; aber nicht, um eine neue wiſſenſchaftliche Forſchung über dieſen Gegenſtand anzuſtellen, ſondern um dadurch eine Richtung auf das Ziel des Predigtamtes unſerer Zeit und Kirchengemeinſchaft zu erhalten. Auf Euch, Ihr Amtsgenoſſen, die Ihr in gleicher Glaubens- und Geiſtesverwandtſchaft mit mir ſtehet und in gleicher oder ähnlicher theologiſcher Richtung mit mir wandelt; auf Euch, künftige Amtsgenoſſen, von denen das Geſagte gleichfalls gilt, ſehe ich hiebei mit Zuverſicht hin, aber auch auf Euch, die Ihr, obgleich dem geiſtlichen Stande

nicht angehörig, doch den Gegenſtand aus dem Standpunkte des evangeliſchen Proteſtantismus beurtheilet. Kommen dieſe Blätter Andersdenkenden in unſrer Kirchengemeinſchaft zu Geſichte; — lege ſie niemand voreilig zur Seite, ſondern ein Jeder prüfe alles und behalte das Beſte und überzeuge ſich von der tief gefühlten Anſicht des Verfaſſers, daß jeglicher vom Geiſte Jeſu Chriſti durchdrungene Diener am Worte Gottes das Chriſtenthum rein und lauter predigen werde. Ihr aber zum Predigtamte Berufenen, die Ihr einer andern chriſtlichen Glaubensgemeinſchaft angehöret, ziehet Eure Hand nicht zurück, wenn ich Euch die meinige reiche! Betrachte ich das Predigtamt vom Standpunkte des evangeliſchen Proteſtantismus aus, ſo will ich doch keineswegs andern Glaubenspartheien mich feindlich gegenüberſtellen. Da, wo im Streben nach Wahrheit im Lichte der heil. Schrift als beleuchtet und entſchieden wird, darf man in einer Abweichung keinen Angriff auf Andersdenkende und Andersglaubende ſehen. Aus allen Forſchungen, die der Chriſt treu und redlich anſtellt, tritt am Ende ohne allen Confeſſionsſtreit die hohe begeiſternde Idee von einer unſichtbaren Kirche hervor. Bei allen Nachforſchungen über das Predigtamt in der chriſtlichen Kirche muß es eben ſo ſein. Mögen Formen, Statuten, Äußerlichkeiten nach den Zeitumſtänden wechſeln, veralten, ſich erneuern: die Idee von dem unſichtbaren Predigtamte, wenn ich ſo ſagen ſoll, muß bei denen feſt begründet bleiben, die eine hohe Anſicht von dieſem Amte haben. Die Stelle, welche ſich im Eingange findet, iſt aus einer evangeliſch-proteſtantiſchen Schrift genommen. Sie athmet den Geiſt der Liebe und der Duldſamkeit. Sie ſtehe als Symbolum dieſer Rede da, um anzudeuten, daß ich keine polemiſche Tendenz habe. Euch Allen alſo, die Ihr mir gefolgt ſeid, reiche ich im Geiſte die Hand, mit der Bitte, vom Standpunkte des evangeliſchen Proteſtantismus aus nochmals und zwar zu unſerer Erhebung und Richtung nach einem Ziele auf das Predigamt im Urchriſtenthume zurückzuſchauen.

Im großen Plane Jesu liegt der Plan zu einer Anstalt, welche zur Realisirung des neuen Reiches dienen soll, der Plan zum Predigtamte. Auch ohne Anregung würde die Idee von einer solchen Anstalt von selbst hervorgetreten sein, weil sie als etwas Nothwendiges in dem Plane Jesu liegt, unzertrennlich von demselben ist. Aber hier läßt sich mehr behaupten und zwar dies, daß Jesus selbst den Keim dazu legte, welcher in dem Boden seines Reiches schnell sich entfaltete und, angeweht von seinem Geiste, wundersam wuchs. Es war dies ein prästabilirter Keim, dessen Entwickelung bei hinzutretenden Causalitäten erfolgen mußte, wie sie erfolgt ist, und dessen Wurzeln tief im Wesen des Christenthums Nahrung fanden. — Aus dem ganzen Plane Jesu und aus der Geschichte seiner ersten Verwirklichung, also in der Zeit des Urchristenthums, tritt das Predigtamt hervor als eine Gestaltung in schwachen, matten Umrissen, welche aber, je länger man sie beschaut, desto deutlicher und lebensvoller wird. Ohne Allegorie. In wenigen bestimmten Ausdrücken und Anordnungen Jesu und der Apostel wurde das Apostel- und Predigtamt eingerichtet und begründet; aber als *etwas*, das einmal begründet und nothwendig war, bildete dasselbe sich *allmählig*, schon in dem Urchristenthume, zu einer selbstständigen Anstalt in dem großen universellen Werke Jesu aus. In dieser Anstalt war, wirkte, ordnete, bildete derselbe Geist, der in dem ganzen großen Werke sich offenbart. Der Bildungsgang dieser *besondern Anstalt* war eben so wie der des *großen, universellen Werkes*. Auf jene, wie auf dieses, wirkten die äußeren Umstände, unter denen, und die Menschen, durch welche und an welche das Göttliche verbreitet wurde, sehr merklich ein und bedingten Beides. Und so wie die Göttlichkeit der Lehre Jesu bei ihrer weitern Verbreitung und Anwendung auf das Menschenleben sich offenbarte, so offenbarte sich auch der göttliche Schutz, unter welchem das Predigtamt und die zu demselben Berufenen standen, im Fortgange der Zeit unter Kämpfen und Anfechtungen, die von außen kamen, am merklichsten.

Von dieser Ansicht erfüllt schauen wir mit Ehrfurcht auf das Predigtamt im Urchristenthume zurück. Das ganze Christenthum, göttliche, ewige, untrügliche Wahrheit in sich einschließend, sehen wir nur in seinen Anfängen, so bald wir von seiner Einführung in die Welt reden. Warum sollten wir uns wundern, daß es bei einer im ganzen, großen, universellen Plane bedingten Anstalt eben so sei? Gerade der Bildungstrieb, der in das große Ganze gelegt war, der das Werk förderte, der Geist Gottes und Jesu konnte sich wie im Ganzen, so auch nur in dem Einzelnen wirksam zeigen. Unserm menschlichen Denkvermögen liegt es nahe, so zu urtheilen. Die hohe Ehrfurcht vor dem Geiste, der in dem Christenthume überhaupt sich kund thut, wird uns eben so eingeflößt werden, wenn wir gewahren, daß der Bildungsgang einer besondern Anstalt dem des ganzen großen Werkes gleiche. In dem Urtheile, welches über die noch unbestimmte Gestaltung, allmählige Entwickelung und über das durch die Geschichte und das Leben herbeigeführte Bedeutsamwerden des Predigtamtes gefällt worden ist, liegt nicht nur keine Schmälerung der Ehrfurcht vor jenem Geiste, sondern vielmehr eine Veranlassung zu deren Steigerung.

Die Darstellung des Predigtamtes im Urchristenthume muß der Benutzung seiner Erscheinungen bestimmte Grenzen anweisen. Wir sollen demselben nicht zuschreiben, was der spätern Zeit angehört; nicht ausschmücken, wenn jenes Zeitalter nicht dazu die Farben leihet; nichts hineintragen, wenngleich es zur Begründung einer Ansicht, wohl gar zur Erreichung einzelner Zwecke dient. Daß man mitunter so willkührlich und von bestimmten Absichten getrieben verfahren ist, wissen wir. Die Kanonen, Constitutionen und Recognitionen des Clemens und die Schriften eines Isidor von Sevilla erinnern uns sattsam daran. Von den Grundsätzen des evangelischen Protestantismus geleitet, suchen wir das auf und nehmen wir das an, was mit geläuterter Schriftauslegung und aus der Geschichte sich nachweisen läßt. Vieles freilich mochte sich

in dem Predigtamte jener Zeit ſchon entwickeln, kund geben, wirken, was die Geſchichte nicht beſtimmt überliefert hat; vieles, was man, weil es ſo natürlich aus den Lehren und Anordnungen Jeſu hervorging und weil es factiſch ſchon beſtand, weiter nicht aufzeichnete; vieles, worauf ſelbſt die eine und die andere Notiz zurückführt. Das mag wahr ſein und uns Gelegenheit geben, manche ſchöne Ahnung vom Wirken der Apoſtel und apoſtoliſchen Schüler daran zu nähren, manche Blicke in jene verhüllte Zeit zurückzuthun, und mit ziemlicher Gewißheit ſich zu ſagen, die Männer jener Zeit haben hier ſo, dort ſo geordnet und geſchaffen. Dabei aber ſollen wir nie aus den Grenzen der gründlichen Bibel- und Geſchichtsforſchung hinausgehen, ſondern ſtets das, was aus klaren Gründen fließet, von dem, worauf Vermuthung hinweiſet, wohl unterſcheiden.

Ein reicher Gewinn kommt durch die Beſchauung des Predigtamtes, wenn es auch in ſchwachen Umriſſen vor uns liegt! — Im Rückblicke auf das Predigtamt im Urchriſtenthume ſollen wir uns vornehmen, vom Amte am Worte Gottes zu entfernen, was den feſtſtehenden Grundanſichten widerſpricht. Die Apoſtel ſchieden auf Winke ihres großen Meiſters von ihrem Amte und ihren Beſtrebungen nach Möglichkeit das Äußerliche. Sie ſtellten zur Verpflegung der Armen zu Jeruſalem Diakonen an. Ausdrücklich gaben ſie den Grund dieſer Anordnung an, nämlich, damit ſie ausſchließlicher dem Lehramte ſich widmen könnten. Blieben ſpäter freilich alle Angelegenheiten der neuen chriſtlichen Communität unter der Leitung des Biſchofs, ſo ſah man doch ſchon auf eine Scheidung der ſpirituellen- und Verwaltungsgeſchäfte; man ſtellte für jeden Zweig, ſo viel thunlich, verſchiedene Geſellſchaftsperſonen an. Was die weltlichen Angelegenheiten der Mitglieder und deren Verhältniſſe zu den bürgerlichen Obrigkeiten betraf, ſo hielt ſich das Predigtamt jener Zeit von einer Einmiſchung in dieſelben entfernt. Dies ſoll zum leitenden Winke dienen. Wir ſollen reinweltliche Dinge und Tendenzen vom Predigtamte ſo viel

als möglich zu ſcheiden ſuchen. Hier wird nicht jede Theilnahme an äußern Angelegenheiten verworfen, nicht einem willkührlichen Niederreißen der beſtehenden Dinge und wohlerworbenen Rechte, nicht einem voreiligen Verwerfen der Gewohnheiten, nicht einem einſeitigen Umformen das Wort geredet. Hierbei müſſen Grundſätze leiten und allmählig bilden, welche dem geläuterten Chriſtenthum entſprechen. Davon weiter unten!

Da, wo wir etwas Vorbildliches in dem Predigtamte jener Zeit finden, das aus dem Weſen des Chriſtenthums hervorging und als etwas Weſentliches und Bleibendes zu betrachten iſt, ſollen wir daſſelbe als Norm feſtzuhalten ſuchen, darnach ordnen, regeln, verbeſſern oder in ihm einen Haltpunkt für ſchon getroffene Anordnungen finden. Zeigt ſich ſchon im Urchriſtenthume, daß man die reinſpirituellen Geſchäfte, Lehre, Liturgie, Sacramentsverwaltung, Erbauung gefliſſentlich von den Geſchäften trennte, welche ſich auf die äußere Geſellſchaftsverfaſſung bezogen; daß beſtimmte Ämter in dieſer Beziehung errichtet wurden; daß man das Bedürfniß gemeinſamer Berathung fühlte und dies Bedürfniß befriedigte; daß man nach Einigung in den Grundprincipien beim Unterrichte ſtrebte und ſelbſt eine Einheit und Verbindung zwiſchen den zum Predigtamte Berufenen erſtrebte: Wer wird nicht begierig ſein, in allen dieſen, theils nothwendigen, theils durchaus heilſamen Anordnungen Regel und Richtſchnur für unſer Zeitalter und das Predigtamt in unſrer Zeit zu erkennen? Dies alles ſind Einrichtungen, die nie veralten können, und Beſtrebungen, welche von dem göttlichen, im Chriſtenthume ordnenden und ſchaffenden Geiſte ausgehen. Und wenn das, was jetzt berührt und dem ähnlich iſt, in der Wirklichkeit nicht ausgeprägt wird; wenn es hier und da Modificationen erleidet, es bleibt etwas Gültiges, Ideales, was ſeinen Werth nie verliert, ſeinen Werth immer von neuem geltend macht. Seht, hier hält der evangeliſche Proteſtant feſt, was ſich feſthalten läßt! Hier ſucht er ſich anzuſchließen an das, was als Urtypus in dieſer Beziehung gegeben

iſt! Hier kann er an dem Bilde von dem Predigtamte, welches aus jener Zeit uns überkommen iſt, nicht vorübergehen, ohne etwas zu entlehnen und den Formen der Gegenwart dadurch neuen Reiz zu verleihen.

Sehen wir aber von dem Beſtreben hinweg, nach welchem der evangeliſche Proteſtant von den Formen der Gegenwart abſtreift, was denen des Urchriſtenthums widerſpricht; ſehen wir hinweg von dem Beſtreben, nach welchem er bei der Beſchauung des Urchriſtenthums bildend, nachbildend, vertheidigend zu Werke geht; ſo gewinnt und lernt er außerdem noch vieles. Es belebt ſich in ihm dabei das Gefühl von dem ordnenden Geiſte, welcher in den Inſtitutionen des Predigtamtes ſich zu erkennen giebt. Er gewinnt dabei die Erkenntniß, daß eben ſo wenig in dem Predigtamte, wie in dem Chriſtenthume etwas Stabiles ſei, ſondern daß alles darin ſich frei bewege, über die Form ſich erhebe, die Form ſuche, ändere, beſſere, zerſchlage, neu bilde. Er lernt dabei in den Univerſalismus des Chriſtenthums, auch in Beziehung auf das Predigtamt, hineinſchauen und dadurch duldſam, ruhig, gemäßigt gegen einzelne Abweichungen und Zeiterſcheinungen werden. Er erkennt dabei die Nothwendigkeit, daß man dem Geiſte, der im Chriſtenthume ordnet und bildet, achtſam folgen, die Zeitbedürfniſſe, den Culturſtand der Völker und Menſchen berückſichtigen müſſe, und in dem Streben, nach dem Geiſte Jeſu fortzubilden, nie erkalten dürfe!

Hier, theure Amts- und Geiſtesverwandte, laßt uns ſtille ſtehen vor den einfachen Zügen und Umriſſen, in denen uns das Predigtamt in der erſten Zeit ſich darſtellt, um ſeine Hoheit zu ahnen und die Spuren göttlichen Waltens und Ordnens dabei wahrzunehmen!

Das Predigtamt im Urchriſtenthume hielt die Idee von einem Prieſterthume, wie es unter Heiden und Juden waltete, gänzlich von ſich fern. Leviten, Druiden, Auguren opferten Gotte oder eingebildeten Gottheiten; die Apoſtel und ihre

Schüler wollten nur göttliche Wahrheit verkünden, wie Jesus sie ihnen mitgetheilt, und dadurch die Menschen zu Gott hinziehen. Jene Priester entzogen sich dem Volke und hüllten sich in mystisches Dunkel, um dadurch mit der Gottheit inniger verbunden und dem Volke ehrwürdiger zu erscheinen; die Apostel und ihre Schüler gingen in die Welt, um frei und öffentlich zu reden und zu handeln. Die Priester heidnischer Völker und der Juden suchten durch prachtvolle Gewänder die Augen der Menschen auf sich zu ziehen, der jüdische Hoheprieſter, als Befrager der Gottheit, machte sich durch sein Urim und Thummin kenntlich; die Apostel und ihre Schüler traten im einfachen, schlichten Gewande auf, um mit der unsichtbaren Kraft des göttlichen Wortes zu wirken. Die Apostel wollen etwas Priesterliches aus dem Judenthume auf ihren Stand nicht übertragen. Sehen wir zwar, daß so manche Idee des Judenthums in die Christuslehre hineinfloß, und wie am Ende unserer Periode die Idee vom Priesterthume hie und da wieder aufkeimte, so müssen wir es in der That bewundern, daß dies Letzte namentlich gerade in der allererſten Zeit am wenigsten bemerkbar ist. Diese Erscheinung aber betrachten wir als eine unmittelbare Folge des Umgangs der Apostel mit dem Gottgesandten, der sie mit dem göttlichen Geiste anhauchte, in dessen Umgange sie die hohe Bedeutung von der Würde des neuen Gottesreiches so weit empfanden, daß sie nichts Unlauteres in die Äußerlichkeiten aufnahmen. Frei von allen Ideen des heidnischen und jüdischen Priesterthums erscheint das christliche Predigtamt bei seinem ersten Beginnen. Wir verweilen hier einen Augenblick, um einen ernsten Blick in das Wesen des heidnischen und jüdischen Priesterthums zu thun und die Wahrheit des eben ausgesprochenen Urtheils noch fühlbarer zu machen.

Wir erkennen es, daß das Priesterthum eine nothwendige Veranstaltung zur Bildung des Menschengeschlechts, eine Stufe zur höhern Cultur der Völker, und die Priester Bildner derselben waren. In dem Priesterthume der heidnischen Völker selbst ver-

kündet ſich der angeborne Glaube an einen Gott, an ſein Walten und Wirken in der Welt und im Menſchenleben. Man wollte Vermittler zwiſchen der Gottheit und dem Menſchen. Daher die hohe Bedeutung der Prieſter ſelbſt bei den gebildeten Völkern der Vorzeit. Cicero ſagt: „nihil publice sine auspiciis nec domi nec militiae gerebatur“ und rühmt von den Vorfahren wegen der Einſetzung der Prieſter, daß ſie nichts Erhabneres gethan hätten, »quam quod eosdem et religionibus Deorum immortalium et summae reipublicae praeesse voluerunt.« Daher die große Macht der Prieſter z. E. bei den Galliern, wo ſie neben der Verrichtung gottesdienſtlicher Handlungen die Erziehung der Jugend leiteten, die wichtigſten Staatsgeſchäfte übernahmen, das Richteramt übten, Strafen verhängten und erließen; bei den Germanen, wo ähnliche Rechte den Prieſtern zugeſtanden und von ihnen geübt wurden, und zwar, wie Tacitus hinzuſetzt: »velut Deo imperante.« In der großen Ökonomie der Menſchenerziehung betrachten wir das Prieſterthum als ein nothwendiges Mittel zur Bildung der Völker, als eine Stufe in der großen Leiter der Menſchencultur. Wie aber das Chriſtenthum überhaupt ſchon bei ſeiner erſten Einführung in die Welt von allen heidniſchen Religionen und vom Judenthume gänzlich ſich unterſchied, ſo auch das Predigtamt jener Zeit von allem prieſterlichen Weſen. Wenigſtens hatte es die Tendenz, ſich davon frei zu erhalten. Dieſe Anſicht halten wir auf unſerm Standpunkte feſt.

Am Ende unſerer Periode regte ſich allerdings die Idee vom Prieſterthume, doch in den folgenden Jahrhunderten bildete ſie ſich erſt aus. Clemens Rom. vergleicht die Lehrer der chriſtlichen Gemeinſchaft mit den jüdiſchen Prieſtern. Ignatius verlangt den unbedingteſten Gehorſam und ſagt, daß man dem Biſchofe wie Chriſto ſelbſt gehorſam ſein müſſe. Es trat die Idee von Opfern wieder hervor, die aber in dieſer Zeit gleichfalls nur erſt in Anregung kam, nachmals aber ebenfalls ſich erſt weiter ausbildete. Wie die Vorſtellung vom Prieſterthume bei den Chriſten wieder

erwachte und Eingang fand, wie der eigne Stand der Lehrenden, die hohen Kräfte der Apostel, der Reiz zum Herrschen dabei mitwirkte, das läßt sich zum Theil aus der Geschichte des Christenthums nachweisen. Was die Hierarchie unternahm, was sie wirkte, wie sie sich begründete, was sie behauptete, was ihr Recht ist, was ihr künftiges Schicksal sein wird? das ist hier nicht die Frage. Ob das Predigtamt, welches unsere Kirchengemeinschaft im Gegensatze vom Katholicismus begründet und ordnet, verlieren oder bestehen werde, ob es auf die oder jene Weise nicht noch mehr wirken könne? das ist hier auch nicht die Frage. Hier kommt nur zur Frage: herrschte im Predigtamte des Urchristenthums die Idee vom Priesterthume? worauf wir antworten: wenn wir die heil. Schrift befragen, so erhielt es sich vom Wesen des Priesterthums frei, wie es nach der Absicht des Stifters davon frei sein sollte. Hiebei aber wird nicht geleugnet, daß diese Idee am Schlusse unserer Periode aufzukeimen anfing.

Auf dem Standpunkte des evangelischen Protestantismus werfen wir nochmals die Frage auf: *was das Predigtamt im Urchristenthume sein sollte und war?* Bei dieser Frage wollen wir manche Erwägungen anknüpfen, Besorgnisse zurückweisen, uns ermuthigen und zu gleichen Zwecken vereinigen.

Historisch aufgefaßt war das Predigtamt in den Zeiten des Urchristenthums *eine Anstalt, welche, ohne den Charakter von einem Priesterthume, zur Fortsetzung und Erhaltung des Christenthums überhaupt und zur Erweckung, Gründung und Förderung des sittlichen Lebens in der christlichen Gemeinschaft diente*; eine Anstalt, welche sich freilich mehrfach veränderte, und in welcher eine allmählige Entwickelung wahrzunehmen ist.

Beobachten wir die Apostel und die ersten Lehrer in ihrem Thun und Lassen, so behaupten wir, durch die Geschichte geleitet, daß sie nur dieser aufgestellten Idee genügen wollten. In ihnen haben wir also keineswegs Priester zwischen Gott und Menschen

zu erkennen, keine Claſſe von Menſchen, welche mit äußern Vorrechten begabt ſind, ſondern Männer, die auserwählt und durch eine Weihe mittelſt Gebet und Handauflegung berufen waren, durch Belehrung, durch Anregungen zur Erbauung, durch Sacramentsverwaltung, durch Beaufſichtigung der Gemeinden, durch Wachſamkeit über das ſittliche Leben der Glieder, durch heiliges Vorbild zur Erhaltung und Fortſetzung des Chriſtenthums zu wirken. Und wahrlich ſo ſtehen jene zum Predigtamte Berufenen hehr und heilig da, als die Werkzeuge zu den höchſten Zwecken, ohne doch die Heiligkeit von außen her zu erborgen; als Organe, die zwar nicht untrüglich, aber doch fähig und erleuchtet waren, dem Entwickelungsgange des neuen Reiches folgend, wohlthätig zu wirken, als die großen Depoſitaire der Chriſtuslehre, als Erhalter und Förderer des Chriſtenthums, als Vorbilder der Gemeinden.

Iſt dies die Vorſtellung vom Predigtamte jener Zeit in abſtractem und concretem Sinne, ſo müſſen Folgerungen und Verpflichtungen für unſere und alle Zeiten daraus hervorgehen, wie zunächſt die, daß das Predigtamt zur Erhaltung und Fortſetzung des Chriſtenthums nothwendig, von ihm unzertrennlich und mit ihm dauernd iſt; daß die zu dieſem Amte Berufenen alle im gewiſſen Sinne Apoſtel ſind; daß ſie als ſolche durch Wort und That, durch Sitte und Vorbild, durch heiligen Sinn und Begeiſterung, durch Ermahnung und Bitten auf die einzelnen Glieder, wie auf die Geſammtheit ſegensvoll hinwirken und, wie Hüffell ſehr treffend ſagt, — »könnten ſie nirgends mehr im Volke Glauben finden, doch in und durch ſich ſelbſt das Chriſtenthum erhaltend,« — ſegensvoll wirken müſſen.

Das Predigtamt, wie es in der evangeliſch-proteſtantiſchen Kirche conſtituirt iſt, hat Befürchtungen, Klagen, Vorwürfe hervorgerufen, die man nicht überhören darf, die man vielmehr auf unſerm Standpunkte ruhig beleuchten muß.

Man hat befürchtet, daß das Predigtamt unſerer Kirchengemeinſchaft, des äußeren Anſehens zum Theil ſchon entkleidet,

immer mehr an Ansehen verlieren, endlich gar überflüssig werden könne.

So wie man ursprünglich aus der Mitte der Gemeinden die Ältesten herausnahm und sie zu Vorstehern und Lehrern der Gemeinde machte, so könnte unter uns, um das Ansehn zu heben, dasselbe auch jetzt geschehen. Hier aber dürfen wir nicht vergessen, daß man in jenen Zeiten aus Mangel an vorgebildeten Lehrern zu diesem Mittel greifen mußte, bald aber diese Unzulänglichkeit einsah und ihr durch gründlich ausgerüstete Lehrer abzuhelfen suchte. Nach unsern Zeitbedürfnissen und nach dem Stande unserer sittlichen und geistigen Bildung kann das Reactionssystem im Allgemeinen auf diese ursprüngliche Maxime mit Glücke nicht zurückführen, sollten auch einzelne kleine, in sich geschlossene Secten so verfahren und mit Glück so verfahren können. Vergleichen wir das Predigtamt unserer Kirche mit dem der katholischen, so hat allerdings jenes gegen dieses an äußerm Ansehen unendlich verloren. Wenn die katholische Kirche die Hierarchie als eine göttliche Einrichtung darstellt, das Priesterthum durch das Opfer der Eucharistie so mächtig macht, die Bischöfe für unmittelbare Nachfolger der Apostel erklärt, die Einweihung der Geistlichen zu einem Sacramente erhebt und den Priestern eine Würde zuschreibt, die unauslöschlich ist, (»character, qui nec deleri, nec auferri potest«), so hat unser Predigtamt von allen diesen äußern Abzeichen und Merkmalen in diesem Sinne nichts. Wir dürfen nicht in Abrede nehmen, daß Luther und die Reformatoren vielleicht zu gutwillig manches hingaben in der Überzeugung, daß es usurpirt sei, im Vertrauen auf den frommen Sinn der Fürsten und Glieder der Gemeinden und im Bewußtsein des hohen persönlichen Einflusses, welchen ihnen die Begeisterung und das hochherzige Werk, welches sie betrieben, lieh; daß aber gleichwohl mehr Äußerlichkeiten sich hätten beibehalten lassen, ohne einer förmlichen Hierarchie zu huldigen. Jedoch der geistliche Stand mußte durch die Reformation eine gänzliche Umbildung und zwar eine solche erhal-

ten, welche ihn schnurstracks von dem der katholischen Kirche unterschied. Diese Umbildung erfolgte nach dem Principe und der Haupttendenz des evangelischen Protestantismus. Giebt man zwar zu, daß zwei Lehren, die von der freien Gnade Gottes in Christo Jesu, und die von der Rechtfertigung durch den Glauben, den Mittelpunkt der Lehre und Behauptungen der Reformatoren bildeten, so ist es doch gewiß, daß nächst ihnen die Bedeutung des geistlichen Standes am meisten sie beschäftigte.

Mit der Reformation wurde die Idee von der religiös-sittlichen Freiheit bestimmt ausgesprochen: eine Idee, die, wenn sie einmal klar hervortrat und die Seelen erfüllte, antreiben mußte, von der hierarchischen Macht sich zu befreien, im Bewußtsein der Freiheit den Weg der Wahrheit zu suchen und mit freier Entschließung nach den Vorschriften der heil. Schrift zur Frömmigkeit und zu den höhern Stufen der Sittlichkeit emporzuklimmen. Dazu bedurfte man Führer, Wegweiser, nicht aber die Versicherung, daß durch ein opus operatum das alles zu erlangen sei. Mit dieser hohen, erleuchtenden Ansicht fielen innerhalb der evangelisch-protestantischen Kirchengemeinschaft die Formen des katholischen Priesterthums und es trat ein anderer Stand der Geistlichen auf, zwar dem höchsten Zwecke des Christenthums geweiht, aber einfach und ohne die Idee vom Priesterthume. Es mußte die Reformation den entschiedensten Einfluß auf die Umgestaltung des geistlichen Standes ausüben. Jetzt wurde das Predigtamt realisirt, als ein Verein von Männern, vornehmlich bestimmt zur Erhaltung und Fortsetzung des Christenthums, zur Pflege der heil. Gebräuche, berufen, das religiöse Leben zu ordnen und an sich darzustellen, Andre zu erwecken, nach den Vorschriften des Christenthums, in freier Übereinstimmung und ohne kategorische Nöthigung von außen her ein sittliches Leben zu führen! So steht das, was die Reformatoren in dem Predigtamte sahen und durch dasselbe realisiren wollten, im Allgemeinen mit dem in Harmonie, was,

wie wir hiſtoriſch belehret, ſind, die Apoſtel und apoſtoliſchen Schüler in ihrem Vereine erſtrebten.

Sollte es aber nicht gerathen ſein, um jene Befürchtung ganz zu beſeitigen, einen evangeliſchen Prieſterſtand wieder herzuſtellen? Die Idee widerſtrebt dem Chriſtenthume. Und betrachten wir den Gegenſtand nach den Grundſätzen des evangeliſchen Proteſtantismus, ſo würde dieſe Idee entweder ſich ſelbſt auflöſen oder, wenn ſie ſiegte, den Lebenskeim unſers Kirchenſyſtems zerſtören. Zerſtören würden wir mit der Einführung eines ſolchen Prieſterſtandes ohne Zweifel unendlich viel, und ob wir damit in jetziger Zeit nur etwas gewönnen, wer mag das entſcheiden?

Aber eben ſo wenig dürfen wir erſchrecken vor der Behauptung, daß das Predigtamt überflüſſig werden, ganz untergehen könne. Jeſus ſagt, daß ſein Wort bleiben werde, auch wenn Himmel und Erde vergehen. So lange jenes Wort der Wahrheit ſtehet und beſtehet, ſo lange wird das Amt beſtehen, das jenes Wort verkündigt. Mag dieſes Amt Änderungen in ſeinen äußeren Verhältniſſen erleiden, ſein Weſen, ſeine Kraft, ſeine Zwecke, ſeine Wirkſamkeit werden bleiben! Man hat oft voll Schwärmerei dem Stande der Geiſtlichen Untergang angedrohet, hat Verſuche gemacht, ihn zur Seite zu ſchieben, aber er iſt geblieben, weil er nothwendig iſt und in dem ewigen wahren Worte ſeine Wurzel und ſeinen Halt hat. Warum alſo ſollten wir vor jener Befürchtung erſchrecken?

Dem Predigtamte, wie es der evangeliſche Proteſtant im Rückblicke auf die Zeiten des Urchriſtenthums darſtellt, hat man vieles zum Vorwurfe gemacht. Man ſagt unter andern, bilde man nach dem, was im Urchriſtenthume ſich findet, ſo zeige ſich, daß man doch nicht alles nachahmen könne; vieles, was man ihm nachbilde, ſei mangelhaft, vieles nicht zeitgemäß; die in dem Predigtamte nöthigen Inſtitutionen bekämen etwas Wandelbares und

durch dieſes etwas Unwirkſames; es entbehre das Predigtamt einer energiſchen Kirchendisciplin und ſo mehr.

Viele dieſer Vorwürfe treffen, ſo bald man das Predigtamt in der evangeliſch-proteſtantiſchen Kirche dem in der katholiſchen Kirche gegenüberſtellt. In der katholiſchen Kirche iſt das Predigtamt etwas Gegebenes, nach einem beſtimmten Syſteme Geformtes. Wenigſtens hat man in vielen Dingen das apoſtoliſche Zeitalter nicht vor Augen gehabt, ſonſt hätte man z. E. die Gewohnheit beibehalten müſſen, daß nach I. Korth. 14. ein Jeder in der religiöſen Verſammlung reden dürfe, daß ein Biſchof verheirathet ſei oder ſich verheirathen dürfe, I. Timoth. 3, 2—5. und Titus 1, 6. folg.; ſo die Gleichheit der amtlichen Befugniſſe der zum Predigtamte Berufenen nach Gal. 2, 6 — 14. beibehalten müſſen. Man nahm auf und verwarf, je nachdem es in das Syſtem paßte, und bediente ſich der Legenden, der ſpäter geſchaffenen Decretalien, Conſtitutionen und Kanonen. Anders aber ging man nach den Grundſätzen des evangeliſchen Proteſtantismus zu Werke; indem man dabei auf das Fundament des Glaubens, des Handelns und Lebens Jeſu zurückſah, wie auf die geſchichtliche Entwickelung des Chriſtenthums in der Periode ſeiner Einführung in die Welt. Nach dieſen Grundſätzen wollte man ſich gern an das in den heiligen Urkunden Vorgefundene anſchließen und da, wo man darüber hinausging, entweder den Grund dazu in dem Urchriſtenthume auffinden oder ſagen, daß dieſe Anordnung, weil ſie dem Geiſte des Chriſtenthums entſpräche, getroffen, aber keineswegs als eine ewig gültige, eiſerne, feſtſtehende zu betrachten ſei. So entſtanden wiederum nach dem höchſten Lebensprincipe des evangeliſchen Proteſtantismus im Predigtamte Änderungen, welche nothwendig erfolgen mußten. In Abrede wollen wir hier nicht ſtellen, daß manche Inſtitutionen, unbeſchadet der Grundprincipe unſrer Kirchengemeinſchaft, eine feſtere Form behalten und damit dem Predigtamte eine feſtere Stütze geben konnten. Einzelne Inſtitutionen wird man nach dem Geiſte des evangeliſchen Pro-

teſtantismus, ſo lange er der chriſtlich forſchende, läuternde, bildende bleibt, wiederfordern, ohne jedoch die Anſicht über das Predigtamt im Ganzen zu ändern und zu verlaſſen. Ich glaube die Manen der großen Reformatoren nicht zu beleidigen, wenn ich behaupte, daß ſie im Betreff der äußern Vorrechte und Mittel manches aufgaben, weil ſie es für den Augenblick nicht nöthig hatten oder in dem Enthuſiasmus der Gewonnenen Erſatz und für den Fortgang der guten Sache eine Bürgſchaft fanden.

Vieles, was wir als etwas Eigenthümliches des Predigtamtes in jener Zeit entdecken, iſt jetzt gar nicht oder nur ſehr bedingter Weiſe Gegenſtand der Nachahmung. Die Zeiten haben andere Bedürfniſſe erweckt, andere Forderungen gemacht, andere Mittel an die Hand gegeben. Die Märtyrerkrone, der ſchönſte Preis des Predigtamtes in jener Zeit, lockt nicht mehr in den Ländern, wo ſeit Jahrhunderten chriſtliche Altäre erbauet ſind. Der, welcher aus chriſtlichen Ländern hinausgeht, um die Lehre Jeſu als Miſſionair zu verkündigen, muß auf den Tod vorbereitet ſein; dennoch herrſcht die Vorſtellung von der Verdienſtlichkeit eines ſolchen Todes nicht mehr, wie in jenen Zeiten des höchſten Enthuſiasmus. Die weſentliche Aufgabe des Apoſtelamtes und des durch dieſes ſich entwickelnden Predigtamtes waren die Miſſionsreiſen. Jetzt ſind die Miſſionsreiſen, an ſich ruhmwürdig, nur die geringe Ausnahme, im Verhältniſſe zu dem ſtationairen Lehramte. Die Apoſtel und apoſtoliſchen Schüler leiteten, ordneten, regierten mit einer faſt unbedingten Autokratie. Dieſe Autokratie iſt nicht dem Predigtamte unſerer Kirchengemeinſchaft einverleibt, weil ſie im Weſen des Chriſtenthums nicht begründet iſt. Der Apoſtel Paulus ſagt in dieſem Sinne, jene Autokratie beſchränkend, von ſich, den Mitapoſteln und apoſtoliſchen Lehrern, »daß ſie nicht Herren des Glaubens ſeien!« Die Apoſtel und apoſtoliſchen Lehrer ernährten ſich theilweiſe durch ihrer Hände Arbeit. Jetzt erſcheint dies als eine ungerechte Zumuthung und Bürde. Wählte man in jenen Zeiten zum Predigtamte Männer,

die wenig vorbereitet waren; fand in einzelnen Gemeinden keine hinlängliche Scheidung der Geſchäfte und Perſonen ſtatt, ſo ſieht man die Gründe davon ein, ohne ſolche Eigenthümlichkeiten zur Nachahmung zu empfehlen.

Vieles, was im Laufe der Zeit dem Predigtamte zugeſtanden ward, dürfen wir gar nicht begehren, ſobald es den klaren Ausſprüchen Jeſu, dem Geiſte ſeiner Lehre und ſeinen eignen Anordnungen widerſpricht. Alle Vorſtellungen vom wirklichen Prieſterthume, welche das Predigtamt allerdings in einen ihm und ſeinen Dienern ſcheinbar nützlichen heiligen Nimbus einhüllen, ſollen wir abwehren, weil wir ihre Begründung nicht in der Lehre Jeſu finden.

Vieles, was wie ein Vorwurf klingt, iſt gerade ein Vorzug. Dahin gehört die Modalität der äußern Formen. Dieſe Modalität iſt eine Folge des Univerſalismus der Chriſtuslehre; der Lehre, die zu allen Zeiten, unter allen Zonen, für alle Völker Gültigkeit haben, erhalten, behalten ſollte. Dieſe Lehre durfte durch ſtarre Formen nicht beengt werden. Daher kam es, daß der göttliche Stifter ſo wenig Statutariſches überhaupt und rückſichtlich des Predigtamtes feſtſetzte. Er wollte und wußte, daß der Geiſt ſeiner Lehre die Form ſelbſt ſuchen und finden werde. Daraus iſt die Erſcheinung erklärlich, daß man ſchon in der Zeit des Urchriſtenthums Änderungen wie in der Gemeindeverfaſſung ſo rückſichtlich des Predigtamtes traf. Sollen wir es alſo beklagen, daß das Predigtamt der ſtereotypiſchen Formen entbehrt? Im Gegentheil müſſen wir darin gerade den Vorzug erkennen und ausſagen, daß wir ſo auf der rechten Bahn der chriſtlichen Erkenntniß und Erforſchung ſind. Die Conſequenz, wozu ein in Stereotypen abgeſchloſſenes Predigtamt nöthigt, kann für das geiſtige Leben, das es wecken ſoll, zerſtörend werden. Und überleben wird ſolch ein Syſtem früher oder ſpäter ſich doch!

Daß es an einer kräftigen Kirchendisciplin in der evangeliſch-proteſtantiſchen Kirche fehlte, dies iſt ihr oft und mit Grunde

zum Vorwurfe gemacht worden. Eine Kirchendisciplin, die ihr unverwandtes Augenmerk auf die Ausbildung, das Betragen, die Amtsführung der Geistlichen, auf die Feier der Sonn- und Festtage, auf Ordnung der gottesdienstlichen Handlungen richtet; welche das Recht hat, Unsittliche zu bestrafen, zurecht zu weisen, zur Verantwortung zu ziehen, sie von der Kirchengemeinschaft auszuschließen; welche eine Aufsicht über die Schulen und den Schulbesuch führt, eine solche umfassende Kirchendisciplin ist das größte Bedürfniß. Das Vorbild dazu ist ja im Urchristenthume. Die Apostel übten die strengste Disciplin, welche später gleichfalls von den Bischöfen und Presbyteren geübt wurde.

Die evangelisch-protestantische Kirche hat die Hierarchie aufgehoben, öffnet aber keineswegs damit der Anarchie Thür und Thor; indem sie ein christliches Leben fördern will, sieht sie sich genöthigt, alle Hindernisse desselben wegzuräumen und durch wohlthätige, die Freiheit ehrende und der Gemeinsamkeit des kirchlichen Verbandes angemessene Mittel einzuwirken. Die Kirchendisciplin fehlt uns nicht, aber es fehlt ihr noch vieles, ehe sie jene Forderungen ganz erfüllt. Diese Kirchendisciplin muß von einem evangelisch-christlichen Kirchenregimente ausgehen.

Hält man die Idee von einem solchen Kirchenregimente fest, wie sie in der evangelisch-protestantischen Kirche aufgefaßt ist, so wird aus ihm gewiß eine entsprechende, zeitgemäße Kirchendisciplin sich entwickeln. Die evangelisch-protestantische Kirche wird von Geistlichen, von Mitgliedern der obern Staatsbehörde und von Laien aus dem Volke vertreten. Gerhard sagt in den Locis in dieser Beziehung: »Cum sint in Ecclesia tres distincti status, sive ordines: status ecclesiasticus, politicus et oeconomicus, sive presbyterium, magistratus et populus, ex quibus omnibus velut ex membris ecclesia constat; ideo nullus status ab hoc opere est exclusus.« Inmitten dieser Vertretung der evangelisch-protestantischen Kirche liegt das Kirchenregiment, das den Gesammtwillen der Gemeinde ausdrückt.

Nach diesem Grundprincipe bleibt der Regent Schutz- und Schirmherr der Kirche. Da aber, wo es sich um den Glauben und die innern Angelegenheiten überhaupt handelt, muß die Kirche in ihrer Gesammtheit gehört werden und ihre Ansichten äußern. Und haben die Kirchenberathungen in diesem Sinne gleichwohl nach den Principien des evangelischen Protestantismus kein bleibendes, für alle Zeiten entscheidendes Ansehen, so ist doch das, was so bestimmt wird, als das Zeitgemäßeste und für die Gegenwart Beste anzusehen. Wir stehen freilich noch fern von der Begründung einer solchen den Gesammtwillen der Gemeinschaft genügend ausdrückenden Vertretung unserer Kirche. Auch werden wir bei allen Bildungsbestrebungen dem Ideale vielleicht nie uns auf eine befriedigende Weise nähern, da Zeit und Bildung, Bedürfnisse und Wünsche nach der Natur eines sittlich religiösen Reiches nie auf einer Stufe stehen bleiben; jedoch halten wir jenes Grundprincip immer fest im Auge, so wird ein dem evangelischen Protestantismus angemessenes Kirchenregiment sich entwickeln, das sicher nicht in Hierarchie ausartet, nicht die freie Forschung in Glaubens- und Gewissenssachen hemmt, sondern die Rechte der Kirche und des Einzelnen vertreten, Belehrung und sittliches Leben auf jede Art fördern kann. Ein solches Kirchenregiment wird dann fähig sein, alle diejenigen Institutionen ins Dasein zu rufen, welche dem Predigtamte selbst Noth thun. So bleibe denn der evangelische Protestant voll guter Zuversicht, daß das Amt, welches das Wort Gottes verkündigt, von der Hülfe nie entblößt werde, welche seine Wirksamkeit bedingt.

Über die Stellung der Geistlichen unserer Kirchengemeinschaft sind viele Klagen erhoben worden. Hier klagte man: der Geistliche stehe als bloßer Sittenlehrer da; dort: der Geistliche sei nur Verwalter des Cultus; hier und dort: der Geistliche stehe da, entblößt von äußern Insignien, ohne Einfluß, ohne Vermögen, ohne Macht, ohne Rang, und habe keine Repräsentation seines Standes und keinen Einigungspunkt. Ein Theil dieser Klagen

hat um ſo weniger Grund, wenn wir der Verhältniſſe des geiſtlichen Standes im Urchriſtenthume gedenken. In jener Zeit ſtand der Lehrer den übrigen Mitgliedern der Communität gleich, ohne Prävalenz von außen und nur in dem Anſehen, welches er auf dynamiſche Weiſe ſich zu verſchaffen wußte. Deßungeachtet hat einzelnes zu jenen Klagen Anlaß gegeben, namentlich die äußere Stellung der evangeliſch-proteſtantiſchen Geiſtlichkeit. Es bleibt gewiß ein gerechter Wunſch, den Stand in dieſer Hinſicht mehr zu heben. Ich meine hiemit nicht, daß man ihm einen Anſtrich von prieſterlichem Weſen oder das Schwerdt wiedergeben ſolle; ich meine damit nur ſo viel, daß die Glieder dieſes Standes einer von Nahrungsſorgen freiern Lage und in ihrem Amte einer kräftigern Unterſtützung bedürfen. Auf dieſe Weiſe würde der geiſtliche Stand einer erfolgreichern Einwirkung gewiß ſein und ſicherer an den Klippen vorüberkommen, an denen der Ruf Einzelner wirklich oder vermeintlich ſchon geſcheitert iſt. Allein das Hauptaugenmerk darf darauf, als auf die Stütze unſeres Standes, nicht gerichtet werden, und man ſoll die Meinung nicht befördern, als könne allein davon das Heil nur kommen. Das Anſehen des geiſtlichen Standes unſerer Kirche ſoll vor allem durch die geiſtige Tüchtigkeit, durch die religiöſe Bildung, durch die ſittliche Kraft und Würde, durch die Exemplarität des äußeren, bürgerlichen, geſelligen und häuslichen Lebens, durch treue Erfüllung des Berufes begründet werden. Hierbei hängt alſo unendlich viel von der Perſönlichkeit der zum Predigtamte Berufenen ab. Je mehr ſie dem Ideale ſich nähern, deſto mehr wird der Stand ſich heben, deſto mehr werden jene Klagen verſtummen. Wohl mag es ſchwer ſein, ſolcher geiſtigen und religiöſen Bildung, ſolcher ſittlichen Würde ſich zu nähern. Allein es muß das Ziel ſein, nach dem wir unverwandt ſehen und ſtreben. Geben wir immerhin viele Anſprüche auf äußere Bevorzugung des Standes auf, die Idee, daß der Geiſtliche eine dem Göttlichen geweihte Perſon iſt, dürfen wir als evangeliſch-proteſtantiſche Geiſtliche

niemals aufgeben. Iſt dieſe innere Würde und Heiligkeit da, ſo wird ſie nach außen hin ſich verkündigen, ſo daß wir jedenfalls eines von außen erborgten Nimbus entbehren können. Iſt jene innere Würde und Heiligkeit nicht da, ſo wird ſie durch das von außen Gegebene nicht erſetzt, wenngleich es ſcheinbar einigen Erſatz geben möchte. Nach den Grundſätzen unſrer Kirchengemeinſchaft betrachten wir den Stand der Geiſtlichen als einen beſondern, von Gott eingeſetzten Stand, doch ſo, daß er nicht ſpecifiſch von dem Stande der Laien, ſondern nur durch das Amt und die Beſchäftigungen unterſchieden iſt. So tritt aus dem Urchriſtenthume das Vorbild dem geiſtlichen Stande vor die Seele. Bei dieſer Anſicht werden viele Klagen verhallen, die in der neueſten Zeit erhoben ſind. Und damit wir die Luſt zu klagen nicht nähren, durch Klagen nicht Herzen und Gemüther beſchweren, nicht ſelbſt unſer hohes Amt verkleinern, wollen wir die bedeutungsvollen Worte des großen Herder beherzigen: »Iſt's jetzt Zeitpunkt, da es die Mode will, den Prieſterſtand zu verkleinern, ſo ſeis! ſo wolle ſie's! — — Meine Brüder! laſſet uns ſelbſt nicht die ſein, die, der Wahrheit, der Geſchichte, der Offenbarung zuwider, auf dieſe Art verkleinern. — Predigtamt eine unmittelbare Anordnung Gottes zum Heil und zu einer Bildung des Menſchengeſchlechts, die kein anderer Stand erſetzen konnte. Winter nun um uns oder Sommer! Die Kraft dauert auch jetzt fort, regt ſich nur unſichtbar und verborgen auch jetzt!«

Das chriſtliche Predigtamt bedarf der Vorbildung, Leitung, Beaufſichtigung, Vertretung. Die Freiheit, welche wir evangeliſche Proteſtanten vindiciren, darf nicht in Anarchie übergehen; eben ſo wenig das einzelne Inſtitut in der Kirche, am wenigſten das, welches zur Erhaltung derſelben, zur Förderung ihrer Zwecke und zur Verklärung ihres ganzen Weſens beitragen ſoll, ohne Plan und Halt daſtehen. Fragen wir die Geſchichte des Predigtamtes, ſo fühlen wir, wie dringend das eben berührte Bedürfniß ſei. Das Predigtamt im Urchriſtenthume enthält etwas

Vorbildliches in dieſer Beziehung. Freilich nur etwas Vorbildliches, deſſen Züge, wie bei einer unvollendeten Zeichnung, hie und da ſchwach hervortreten. In der erſten Zeit, wo die Apoſtel, ohne an die Trennung des Lehrſtandes von der übrigen Gemeinſchaft zu denken, lehrten, ordneten, leiteten, tritt alles in dieſer Beziehung als etwas Planloſes hervor. Die Apoſtel lehrten, getrieben von dem empfangenen Gottesgeiſte, erfüllt von dem hohen Charakter ihres verklärten Meiſters, durchdrungen von ſeinem Worte. Sie ordneten und bildeten ſie, ſo beriefen ſie neue Lehrer, ſo trafen ſie Einrichtungen, ſo verwarfen ſie Maaßregeln, ſo tadelten ſie Mißgriffe, alles unmittelbar, nach der Autokratie, welche man ihnen einräumte, oder welche ſie durch ihre Geiſtesüberlegenheit, Willens- und Glaubensenergie, Entſchiedenheit und ſittliche Bildung ſich verſchafften. Die Apoſtel waren anfangs unmittelbare, im edlen Sinne des Wortes ariſtokratiſche Lehrer, Vertreter, Führer, Aufſeher der neuen Kirche und des Predigtamtes in derſelben. Wie ſie ordneten und leiteten, ſo war es recht und ihre Verfügung galt als entſcheidende Regel. Als ſie aber mehr und mehr Gehülfen wählten und Delegaten abſendeten; als ferner neue Gemeinden ſich gründeten und die ſchon gegründeten wuchſen, erwachte das Gefühl von der Nothwendigkeit einer mehr umfaſſenden, beaufſichtigenden, vertretenden Einwirkung auf das Predigtamt. Eine Zeitlang herrſchte zwar noch eine Unbeſtimmtheit in dieſer Beziehung. Allein die Ausbildung gewiſſer Claſſen und Stände in der neuen Communität weiſet darauf hin, daß man jenes Bedürfniß fühlte. Man nahm die Tüchtigſten aus der Gemeinde, betrachtete ſie anfangs ganz inmitten der Gemeinde; aber am Ende unſerer Periode ſchon ſtellte man in jeder Gemeinde einen Mann an die Spitze, der die Seele des Ganzen war. Und wenn gleich nicht alles ſich ebenmäßig formte, ſo wurde doch dieſes charakteriſtiſch, daß der ἐπισκοπος, wie ſein Name andeutet, beaufſichtigte, leitete, ordnete. Von jetzt an erhielt die Erbauung in der chriſtlichen Verſammlung, welche früher der Willkühr mehr überlaſſen

blieb, unter Leitung und Aufſicht des Biſchofs eine beſtimmtere Form, wie wir aus Juſtin d. M. und Ignatius ſehen.

Die Vorbildung zum Predigtamte ging anfangs raſch von ſtatten. Man vertrauete dem Enthuſiasmus und begnügte ſich damit, daß die Geſchichte Jeſu und die weſentlichſten Sätze ſeiner Lehre kurz und einfach verbreitet wurden. Es ſcheint aber, als dachte man am Ende dieſes unſers Zeitabſchnittes doch ſchon an gewiſſe Bildungsanſtalten, wie die Sage von Johannes geht, daß er eine ſolche eingerichtet habe. So viel iſt gewiß, daß man immer mehr über Lehre und Lehrer eine Wache eintreten ließ. Daher die Warnung vor Irrlehrern und das emſige Bekämpfen der Lehrer, die Fremdartiges aus dem Heidenthume in die neue Lehre hineintrugen oder mit Vorliebe an dem Judenthume hängen blieben. Daher eben die Anſtellung des Biſchofs, der am Ende dieſes Zeitabſchnittes der eigentliche Wächter über die Lehre war.

Gleich anfangs verband alle Lehrer eine Glaubensregel, ein Bekenntniß, in welchem, mochte es noch ſo kurz ſein, die Lehre vom Vater, Sohn und Geiſt ſich ausprägte, und das bei der Aufnahme ins Chriſtenthum gebraucht wurde. Im Laufe der Zeit bis zum Ende des Urchriſtenthums erſchienen viele größere Leitfäden, die Evangelien. Lag dieſen eine mündliche Überlieferung oder ein ſchriftliches Document zum Grunde, vielleicht hier dieſes, dort jenes; — daran dürfen wir nicht zweifeln, daß in ihnen etwas Gemeinſames, von den Apoſteln Geprüftes war, welches als der Mittelpunkt der neuen Lehre (πίστις) und als die Richtſchnur bei deren Verbreitung galt. So gab man der religiöſen Beſchäftigung jetzt eine beſtimmtere Form; dichtete Hymnen, ordnete die Sacramentsverwaltung. Die Apoſtel, nachmals die Vorſteher der Gemeinden, unternahmen Reiſen, um den Zuſtand der neuen Gemeinden zu beobachten, hielten Verſammlungen, um wichtige Anfragen zu beantworten, verſammelten Lehrer, um ihnen Verhaltungsbefehle zu geben, zogen durch Briefe und Delegaten Erkundigungen ein über den Stand der Dinge überhaupt und namentlich über

beſondere Einrichtungen in den Gemeinden und die Wirkſamkeit der Lehrer. Kurz, jenes Zeitalter giebt ſchon den Beleg, daß man die Nothwendigkeit fühlte, auf das Predigtamt und die zu dieſem Berufenen durch Vorbildung, Aufſicht, Leitung und Vertretung einzuwirken. Einen conſtanten Plan in dieſer Hinſicht darf man freilich nicht ſuchen.

Dreierlei aber gewahren wir in jener Zeit, welches für unſern eben aufgeſtellten Satz, ſo wie für die Formen des Predigtamtes in unſerer Kirchengemeinſchaft bedeutungsvoll iſt. Erſtens, wir ſehen die Wirkſamkeit der einzelnen Perſonen nach dem Maaße ihrer Glaubensenergie und ſittlichen Bildung, alſo die oben ſchon bezeichnete Ariſtokratie im edelſten Sinne des Wortes. Es entſcheidet keine von außen gegebene Würde, kein äußeres Prärogativ, keine Sentenz anders als durch die Wahrheit. Alles beruht auf der Idee von Gemeinſamkeit, in welcher geiſtige und ſittliche Kraft, Bildung und Würde entſcheiden. Der Einfluß auf das Predigtamt und die dazu Berufenen wird alſo lediglich auf eine dynamiſche Weiſe ausgeübt. Hier finden wir nach den Anſichten des evangeliſchen Proteſtantismus einen Haltpunkt! Wir wollen eine gleiche Einwirkung auf das Predigtamt realiſiren durch erleuchtete Anſicht, durch ſittliche Bildung, durch höhere Intelligenz, durch Glaubensenergie, und wir wollen dies erreichen in einer innigen Kirchengemeinſchaft durch gegenſeitige Einwirkung auf einander, durch fortgehende Bildung der Gemeindeglieder, durch unabläſſigen Austauſch der Ideen. Ein Jeder kann alſo ſeine höhere Intelligenz, ſeine geiſtige und ſittliche Kraft, ſeine Glaubensenergie auf angemeſſene Weiſe in unſerer Kirchengemeinſchaft geltend machen. In ihr iſt keiner, welchem Stande er angehöre, von dem Rechte ausgeſchloſſen, durch ſeine Kraft und Einſicht auf das Predigtamt und deſſen Vollendung einzuwirken. Die Geſetzgebung behuf Leitung des Predigtamtes muß in dieſer Anſicht Halt und Richtung finden. Zweitens, es iſt in der erſten Zeit eine, wenn ich ſo ſagen ſoll, pyramidaliſche Willensäußerung, rück-

ſichtlich des Predigtamtes in auf- und abſteigender Richtung wahrzunehmen. Man hört die geſammte Gemeinde in Beziehung auf die Zwecke, die man durch das Predigtamt erreichen will; man behandelt aber die wichtigſten Fragen in engern Kreiſen und legt ſie den anerkannt Erleuchtetſten zur Entſcheidung vor. So bringt man ſie anfangs vor die Apoſtelverſammlung, nachmals vor ähnliche Convente. Es concentrirt ſich alſo der Wille und die Einſicht über das, was das Predigtamt erſtrebte, in einer engen Spitze. Dann geht man von jener pyramidaliſchen Höhe des Gemeindewillens auf das Predigtamt und die zu dieſem Berufenen ordnend und leitend wieder zurück. Dies iſt eine Erſcheinung, die ohne Veranlaſſung und Plan hervortritt, uns aber Winke giebt für die Leitung rückſichtlich der Kirchengemeinſchaft überhaupt, wie auch der einzelnen Inſtitute und des Predigtamtes insbeſondere. So ſoll's ſein! Der Wille des geſammten Vereins ſoll ſich ausweiten in immer engere Kreiſe und ſo endlich bis zu einem Höhenpunkte hinauf concentriren und dann von der Spitze der pyramidaliſchen Höhe in die beſondern Kreiſe wieder zurückwirken. Drittens, überall entdeckt man anfangs gleich eine durch die Zeitverhältniſſe bedingte Fortbildung des Predigtamtes, als einer beſondern Anſtalt. Eine Berückſichtigung der beſondern Bedürfniſſe der Gemeinden und ihrer ſittlichen Bildung gab bald hier, bald dort den Ausſchlag. So ſehen wir auch im Predigtamte einen Widerſchein des Univerſalismus, der das ganze Chriſtenthum charakteriſtiſch auszeichnet.

Suchen wir aber im Predigtamte des Urchriſtenthums Vorbilder für alle die Anſtalten und Einrichtungen, welche zur Ausbildung, für alle Corporationen und Verbindungen, welche zur Leitung, für alle Mittel, welche zur Kräftigung dienen, ſo werden wir oftmals freilich vergeblich ſuchen. Andere Zeiten, andere Bedürfniſſe! Wenn man jetzt, um eine wiſſenſchaftliche zum Studium der Quellen der heiligen Schrift, der Geſchichte u. ſ. w. nothwendige Bildung zu erlangen, verſchiedener Anſtalten, der Schule, der

Univerſität, des Predigerſeminars, des Vicariats und anderer bedarf; wenn man Behörden zur Leitung des Predigtamtes von verſchiedener Art, z. E. Conſiſtorien, Presbyterien, Synoden, Kirchencommiſſionen und Inſpectionen kennt; wenn man die verſchiedenen Erzeugniſſe der Geſetzgebung und Liturgie überſchauet und nun für das alles Vorbilder in jener Zeit ſucht, ſo wird man — wie geſagt — oftmals vergeblich ſuchen. Vieles, was uns ein Bedürfniß iſt, war es in jener Zeit noch nicht.

Blicken wir — um hier eine neue Gedankenreihe anzuknüpfen — vom Standpunkte des evangeliſchen Proteſtantismus auf das Predigtamt im Urchriſtenthume, ſo wird der vorurtheilsfreie Rückblick eine ſanfte Beruhigung wegen der gegenwärtigen Verfaſſung des Predigtamtes *in unſerer Kirchengemeinſchaft* geben und *die ſchönſten Hoffnungen für die Zukunft deſſelben wecken*. Die Gewahrung des *bildenden Geiſtes*, der ſich im Chriſtenthume überhaupt und in dem Predigtamte jener Zeit insbeſondere offenbarte und verklärte, muß jene Beruhigung wie dieſe Hoffnung geben und mehren. Hier ſagt man ſich, daß nach den Geſetzen der Geiſterwelt alles im ſteten Fortbilden ſich befinde. Hätte die erſte Zeit uns in dieſer Hinſicht etwas Abgeſchloſſenes gegeben, wie die Clementinen und Decretalien eines Iſidor es behaupten, ſo hörte alle weitere Ausbildung auf. Damit hätten wir denn ein bequemes Ruhekiſſen, aber aller Forſchung, Bildung, Beſſerung wäre ein Ziel geſetzt. Das aber kann im Reiche der Geiſter, kann nach den Grundideen des Chriſtenthums nicht ſein. Denn dieſes, *an ſich zwar vollkommen*, bleibt einer ſtets reinern Auffaſſung und ſchönern Realiſirung fähig!

Was die *Zukunft des chriſtlichen Predigtamtes* betrifft, ſo dürfen wir, vom Standpunkte des evangeliſchen Proteſtantismus aus in ſie hinausblickend, die *ſchönſten Hoffnungen hegen*. Vieles iſt noch nicht, wie es ſein, vieles iſt *ihm* entzogen, was man ihm gönnen und laſſen ſollte! Vieles iſt für die Ausbildung deſſelben noch zu thun! Ganz anders müßten die dazu

Berufenen unter einander verbunden, von Einem Geiſte beſeelt ſein! Manches iſt an die weltliche Macht übergegangen, was von der Kirchengemeinſchaft dem geiſtlichen Amte übertragen ſein ſollte! Vieles muß »geiſtlich gerichtet werden«, was weltlich gerichtet wird! Aber dürfen wir auf dem Standpunkte des evangeliſchen Proteſtantismus bei Wahrnehmung dieſer Art zittern? Dürfen wir auf dieſem Standpunkte unſere Augen verhüllen? Weder das Eine, noch das Andere! Mit ſchönen Hoffnungen vielmehr dürfen wir auf die Zukunft hinausſehen, wenn wir die Erſcheinungen der Zeit und ihre Vorzeichen zu deuten und alles auf das einzige, wahre Fundament, das Evangelium, zu gründen wiſſen. Immerhin mag zugeſtanden werden, daß einzelne Klagen Grund haben; deßhalb aber geht der Stand nicht unter, wird nicht überflüſſig, nicht weniger wirkſam, nicht ſeiner Rechte verluſtig werden. In unſerer Kirchengemeinſchaft giebt es keinen Stilleſtand; liegt nichts in ehernen Feſſeln; verjährt auch nichts; in ihr vielmehr iſt alles im Stande der Fort- und Ausbildung, ſtrebt alles nach Vollendung, nach höherer Auffaſſung des Wortes Jeſu, nach Realiſirung ſeines Lebens in dem Leben ſeiner Bekenner! Dies wenden wir auf das Predigtamt an und blicken in dieſer erleuchtenden Anſicht auf ſeine Zukunft mit ſchönen Hoffnungen hinaus! Bei allen Zugeſtändniſſen, welche die evangeliſch-proteſtantiſche Kirche den Fürſten macht, dürfen wir doch nichts für unſer Amt fürchten, ſondern das Schönſte für daſſelbe hoffen, ſo lange nur die hohen erleuchtenden Anſichten unſres Syſtems ihre Gültigkeit behalten.

An die Fürſten iſt nach den Anſichten der Reformatoren ein bedeutender Theil des Kirchenregiments übergegangen. Sie wollten kein von dem Staate unabhängiges Regiment, weil ſie mit einem derartigen Begehren wiederum der Hierarchie zu huldigen meinten. Sie ſagten ſich's klar, daß die chriſtliche Gemeinſchaft, welche ſie nach dem Weſen des geläuterten Chriſtenthums als einen ethiſchen, von den politiſchen Tendenzen unabhängigen Verein darſtellten, der ſchirmenden und ſchützenden Macht der

Fürsten nicht entbehren könne. Verfolgen wir die Reformation pragmatisch, so sehen wir, daß man eines Theils den Fürsten die hohe Macht ganz principmäßig, d. h. weil man durchaus von allen hierarchischen und politischen Tendenzen sich entfernen wollte, einräumte, andern Theils aber, erfreut über den glücklichen Fortgang des begonnenen Werkes und fest vertrauend auf den Geist des Christenthums, ihnen mehr zugestand, als die Grundsätze der kirchlichen Gemeinschaft eigentlich zuließen. Das Recht, das an die Fürsten überging, war keineswegs ein dem päpstlichen Regimente ähnliches. Es ging an die Fürsten das jus und die cura circa sacra über, ein Recht, nach welchem sie als Schutz- und Schirmherren der Kirche auftreten, eine Aufsicht über die Erhaltung und Verwaltung der Kirchengüter und der kirchlichen Anstalten führen, an dem Kirchenregimente, welches die Gesammtheit der Kirche durch Geistliche, Staatsbeamte und Laien ausübt, einen Antheil haben und Kenntniß davon nehmen, auch die von solch einem Kirchenregimente entworfenen Beschlüsse und von der geistlichen Behörde gemachten Vorschläge bestätigen sollten. Diese den Fürsten zugestandene cura circa sacra ist kein Hinderniß der Entwickelung unserer evangelisch-protestantischen Kirche und des Predigtamtes in derselben. Alles, auch das Predigtamt, wird gedeihen und sich zeitgemäß entwickeln, so lange die erleuchtenden Grundsätze — die Träger des evangelischen Protestantismus — ihre Gültigkeit behalten. Auch in dieser Hinsicht müssen wiederum drei Ideen, so wir Großes und Schönes für die Kirche und das Predigtamt erwarten, alle Glieder unserer Gemeinschaft begeistern: die Idee von der religiösen und sittlichen Freiheit, Selbständigkeit und Würde der Glieder unsrer Kirche; die Idee, daß alles Heil in unserer Kirchengemeinschaft in der Erforschung der Wahrheit, im Festhalten am evangelischen Glauben und in Realisirung des sittlichen Lebens nach dem Evangelio und dem Leben Jesu nur gefunden werden könne; die Idee von der Gemeinsamkeit, nach welcher durch Geistliche, weltliche Beamte und Laien die Kirche

eine Vertretung finde, auf dieſe Weiſe ihr Geſammtwille ſich äußere, ihre innern Angelegenheiten geprüft und ihre Beſchlüſſe, nachdem ſie die Beſtätigung des Schutz- und Schirmherrn erhalten, auf eine geordnete Weiſe ausgeführt werden. So lange dieſe drei Ideen in unſrer Gemeinſchaft walten, ſie durchdringen und begeiſtern, kann es um das Predigtamt nicht ungünſtig ſtehen, ſondern wir dürfen dann hoffen, daß die zum Predigtamte Berufenen, je mehr ſie von jener Anſicht durchdrungen ſind, deſto mehr die Hoheit und Heiligkeit des ihnen anvertrauten Amtes fühlen und dem vorgeſteckten hohen Ziele entgegenſtreben, und daß dann die allgemeine Sorge für die Ausbildung, Leitung, Kräftigung und Unterſtützung dieſes Amtes da, wo jene Grundſätze walten, immer entſchiedener, evangeliſcher, zeitgemäßer ſein werde!

Die Anſtalten zur Bildung für das Predigtamt, zur Beaufſichtigung, Leitung und Hebung deſſelben haben oftmals nicht genügt und entſprechen oft jenen geäußerten Grundprincipien nicht. Solches bekennen wir im Rückblicke auf die Vergangenheit und bei der Beobachtung und Prüfung der Gegenwart. Allein deßhalb dürfen wir nicht erbangen, wenn wir auf dem Standpunkte des evangeliſchen Proteſtantismus uns befinden. Wir betrachten alle Anſtalten als im Bildungsacte begriffen, wo ſelbſt der mißlungene Verſuch zu einer höhern Stufe der Vollendung führt. Im Urchriſtenthume entſtanden ſolche Anſtalten, bildeten ſich nach dem Bedürfniſſe aus, gingen zum Theil wieder ein. Dieſe Modalität muß uns in der Gegenwart beruhigen. Warum ſollten wir zagen in einer Zeit, wo wirklich in dieſer Hinſicht vieles ſich regt und bewegt. Überſchauen wir die Beſtrebungen des 19. Jahrhunderts, ſo müſſen wir viele Fortſchritte freudig anerkennen. Die höhern Schulen ſind im Ganzen ſorgſam, frühzeitig auf den hohen Zweck des Predigtamtes hinzuweiſen; Univerſitäten und Prüfungscommiſſionen ſind aufmerkſam auf die Tüchtigkeit derer, die ſich dieſem Amte weihen; Predigerſeminare thun ſich in verſchiedenen Ländern unſrer Kirchenparthei auf, um dem jungen Gottesgelehrten eine

höhere Weihe zu geben, desgleichen Vicariate oder Stellungen, wo der junge Geistliche an der Hand des ältern und erfahrnen in das Amt eingeführt wird; die Schullehrerseminare, welche die Zwecke des Predigtamtes fördern, sind zahlreicher und vollkommner geworden. (Auch der Dienst der Frauen hat zu allen Zeiten der christlichen Kirche sich segensreich gezeigt, zeigt sich so gegenwärtig. Abgesehen von allen dahin gehörigen Cönobialinstituten, welche schönen Frauenvereine zur Verpflegung der Kranken und Schwachen, zur Aufrichtung der Hülfsbedürftigen, zur Wartung und Erziehung armer kleiner Kinder, zur Rettung Verwahrloster und Verlassener bilden sich jetzt!) Warum sollen wir denn jetzt gerade an dem glücklichen Fortgange solcher Bildungsanstalten zweifeln? Warum nicht vielmehr glauben, daß, wie einst im Urchristenthume, ferner die von dem Erlöser tiefgepflanzten Keime aufsprossen, Blüthen und Früchte treiben werden? Jede Zeit hat ihre Forderung, ihre Bedürfnisse und ruft, was Noth thut, ins Dasein. Im Urchristenthume wirkte das unmittelbare Anordnen, die unmittelbare Überlieferung aus dem Munde der Apostel. Die neuere Zeit hat andere Bedürfnisse und gebraucht andere Mittel zur Ausbildung der Diener am Worte Gottes. Besonders heilsam für die Ausbildung zum Predigtamte ist das Predigerseminar, wenn der echte Geist des evangelischen Protestantismus darin waltet, und das Vicariat, wenn die übrige Schule durchgemacht ist. Möge unser Zeitalter diesen beiden Bildungsanstalten immer mehr Aufmerksamkeit und Kräfte widmen! Bleiben aber nur alle, die ordnen, leiten, bilden können, alle Fürsten, Kirchenlehrer, Staatsbeamte und Laien von den ausgesprochenen Grundsätzen des evangelischen Protestantismus erfüllt, so dürfen wir die schönsten Hoffnungen für eine stets vollendetere Vorbereitung auf das Predigtamt hegen.

Zur Beaufsichtigung des Predigtamtes finden sich in der evangelisch-protestantischen Kirchengemeinschaft verschiedene Anstalten, als Consistorien, Synodal- und Presbyterialanstalten, Epho-

rate, Viſitationsbehörden, Kirchencommiſſionen u. dergl. Die Geſchichte dieſer Anſtalten zeigt, daß viel Wandelbares darin geherrſcht hat. Die Zuſammenſetzung dieſer Inſtitute hatte oft Elemente, welche den Anſichten unſrer Kirchengemeinſchaft nicht entſprachen. Selten war die Vertretung der ganzen Kirche darin wahrzunehmen. Die gegenwärtige Zeit lehrt, daß man bei dem eifrigen Streben nach vollendeter Ausbildung dieſer Anſtalten im angegebenen Sinne zur völligen Einheit der Anſichten darüber nicht gelangen kann. Erſchrecken aber dürfen wir Evangeliſchen bei dieſer Wahrnehmung nicht, ſo lange jene erleuchtenden Grundſätze Gültigkeit behalten. Bleiben jene Grundſätze, ſo wird man fortbilden, den vorhandenen Inſtituten dieſer Art eine dem evangeliſch-proteſtantiſchen Geiſte immer mehr entſprechende Form geben und davon dann den heilſamſten Einfluß auf das Predigtamt und die dazu Berufenen ſpüren. In dieſen Behörden wird ſich der Wille des Fürſten als des Schutz- und Schirmherrn eben ſo äußern, als bei den innern Angelegenheiten der Wille der geſammten, durch Geiſtliche, Regierungsbeamte und Laien vertretenen Kirche. Dieſe Behörden werden die Befugniß zu einer freien Äußerung ihrer Einſichten und Ausübung ihrer Amtsthätigkeit behalten und immer mehr erhalten, denn die evangeliſch-proteſtantiſche Kirche, ſucht ſie immerhin, wo's Noth thut, feſte Formen, kennt doch keine unabänderlichen Stereotypen für ihre lebensvollen Beſtrebungen und kann unmöglich denen, die oftmals nicht nach dem Buchſtaben, ſondern geiſtlich richten müſſen, enge Feſſeln anlegen wollen. Dieſe Befugniſſe werden Behörden nur ſo weit übertragen, daß der Wille der geſammten Gemeinde durch ſie ſich kund gebe. In dieſer Hinſicht dürfen wir wiederum auf das Urchriſtenthum zurückſchauen. Wir finden zwar in jener Zeit noch keine ſo beſtimmten Formen für dieſe Inſtitute, daß wir zeitgemäß darnach bilden könnten. Das aber finden wir, daß man ſchon damals es fühlte, es müſſe aus der Mitte des Predigtamts heraus die allgemeine Beaufſichtigung und Leitung des eignen

Amtes hervorgehen. Damals ſchon concentrirte ſich der Wille der erleuchtetſten Lehrer, und wurde auf dieſe Weiſe ein bedeutender Einfluß auf das Predigtamt überhaupt und die einzelnen dazu Berufenen ausgeübt. Aus dieſer Urſache blieb gewiß ein Theil der Apoſtel noch eine Zeit lang zu Jeruſalem verſammelt; aus derſelben Urſache ſtellten ſie Inſpectionsreiſen an; fanden Berathungen einzelner Apoſtel ſtatt und bald darauf noch größere Verſammlungen; bildeten ſich allmählig Presbyterien, an deren Spitze am Ende unſres Zeitraumes der Biſchof einen bedeutenden Einfluß übte. Der bildende Geiſt des Chriſtenthums, der in der erſten Zeit die paſſendſte Form für die Einwirkung auf das Predigtamt ſuchte, wird eben ſo in unſrer Zeit zur Vollendung ſolcher Inſtitute antreiben und unabläſſig mahnen zu einer heiligen Wache über das Amt, durch deſſen Vermittelung für die Fortdauer, Begründung, Ausbreitung des Gottesreiches ſo viel geſchehen muß. Unſere Zeit ſcheint es zu fordern, daß durch leitende Behörden inmitten des geiſtlichen Standes auf das Predigtamt ſelbſt nach allen Seiten hin und auf mehr unmittelbare Weiſe gewirkt werde. Mögen deßhalb immer mehr beaufſichtigende Reiſen nach dem Vorbilde des Urchriſtenthums durch kirchliche Obere veranſtaltet werden, welche durch das lebendige Wort entzünden und durch ihre Perſönlichkeit einzuwirken im Stande ſind. Man fühlt das Bedürfniß ſolcher unmittelbaren Anregungen, darum ſammelt man ſich gegenwärtig ſo gern in dazu geeigneten Predigervereinen. Mögen ſie immer mehr Anklang und Unterſtützung finden! Der bildende Geiſt des Chriſtenthums, darauf hoffen wir unverwandt, wird ſeine wunderſame Kraft auch in dieſer Hinſicht immer mehr verherrlichen!

Das Predigtamt, durch deſſen Mitglieder das Wort verkündigt, das ſittliche Leben erweckt, in allen Stufen des Alters angeregt, die Sacramente verwaltet, die Erbauung bewirkt werden ſoll, darf nicht ohne Regel und Richtſchnur des Glaubens und der Lehre gelaſſen werden. Eine Entblößung von dem allen hat

die traurigſten Folgen gehabt; iſt keineswegs, wie man oft fälſchlich meinte, unter der von unſerer Kirche ſo hoch angeſchlagenen Freiheit zu verſtehen. In der evangeliſch-proteſtantiſchen Kirchengemeinſchaft herrſcht weder Willkühr, noch Anarchie. So ſehr nach den Anſichten unſerer Kirchengemeinſchaft die freie Entwickelung des Geiſtes bei der Verkündigung des Wortes, namentlich dem Liturgen bei der Ausführung der einzelnen Stücke der Erbauung, gegönnt wird, ſo ſoll doch andern Theils eine gewiſſe Feſtigkeit in Hinſicht der Lehre ſein. So giebt man Glaubensſymbole, Agenden, Lehrbücher. Daß darin zuweilen gefehlt iſt; daß man hier vielleicht etwas Stereotypiſches gab, dort von Seiten der Geiſtlichkeit oder Staatsbehörde weiter ging, als nach den Principien der Kirche dies geſchehen durfte; daß man dort der Lehre einen zu großen Spielraum einräumte, hier der Liturgie zu großen Zwang anlegte, das darf uns nicht erſchrecken. Von obigen Grundſätzen geleitet, werden wir wegen des Mißlingens einer Unternehmung nicht das Ganze, nicht den Glauben an Ausbildung aufgeben. Der Grundſatz: »im Dogma Feſtigkeit, in der eigentlichen Liturgie Freiheit,« wird für das Predigtamt heilſam wirken. Mit dieſem Grundſatze ſoll keineswegs der Forſchungsgeiſt gefeſſelt, noch der Liturgie eine bunte Farbe gegeben werden, aber da, wo es um ein Dogma ſich handelt, z. E. bei der Sacramentsverwaltung, ſoll die Form feſt ſein. Der Gottesdienſt ſoll im Allgemeinen einen geregelten Gang haben. In der Erſchaffung eines einzelnen Stückes freilich, das zur Erbauung dient, muß dem Liturgen eine gewiſſe Freiheit bleiben. So lange ferner der Grundſatz gilt, daß bei dem Gottesdienſte die Predigt, die Belehrung das Weſentliche, die Liturgie dagegen Unterſtützung, Träger der Lehre ſei, werden wir in dieſer Hinſicht gleichfalls ſicher fortſchreiten.

Eine Vertretung und Repräſentation, einen Vereinigungspunkt der geſammten evangeliſch-proteſtantiſchen Kirche fordert man. Herrlich, wenn ſich dies bewirken ließe! Allein dieſen

frommen Wünschen treten zur Zeit noch unüberwindliche Hindernisse entgegen. Für die evangelisch-protestantische Kirche läßt sich die Ausführung einer Anstalt, in der der Wille einer Particularkirche sich ausspricht, eher denken. Eine pyramidalische Äußerung des Willens der Kirche wird verlangt, d. h. eine Äußerung, die von den weitesten in immer engere Kreise bis endlich zu einem Punkte sich concentrirt, durch Presbyterien zu Synoden, durch Provinzialsynoden zu einer Landessynode. Ob die Zeit dazu schon gekommen und es räthlich sei, ein System dieser Art hinzustellen und darnach zu bilden, oder aber allmählig nur zu ordnen und behutsam eine Übergangsperiode eintreten zu lassen? Alle diese Fragen sind schwer zu entscheiden, liegen außerdem unserm Gegenstande ferner. So viel aber ist hier festzustellen, daß diese dem Urchristenthume eigene und dem evangelischen Protestantismus entsprechende Willensäußerung der gesammten Kirche keineswegs dem Predigtamte gefährlich sein kann. Man hat das zuweilen gefürchtet. Wir fürchten's nicht. Dieser gesammten Willensäußerung der Kirche ist ja die Ansicht des Geistlichen mit eingeschlossen, welche dabei stets einen bedeutenden Ausschlag geben wird. Für das Predigtamt kann daraus kein Nachtheil entstehen, vielmehr wird dasselbe da, wo der Sinn des Evangelii klar sich ausdrückt, sicher nur gewinnen. Und so sage ich, wir hegen die schönsten Hoffnungen für das Predigtamt, so lange der fortbildende Geist des Christenthums — und er wird bestehen, wie das Wort Gottes selbst — den Formen Leben und Kraft einhaucht! Diesem bildenden Geiste vertrauen wir!!

Von unserm Standpunkte leite ich noch einmal den Blick auf das Predigtamt des Urchristenthums zurück, damit die Hoheit dieses Amtes und das Centnergewicht der Anforderungen an die dazu Berufenen recht fühlbar werde. Das Predigtamt war das große medium, durch welches das Wort Gottes sich von Herzen zu Herzen, von Seelen zu Seelen, von Dörfern zu Städten, über Küsten und Inseln, über Länder und Meere hinbewegte. Die

Apoſtel waren die unmittelbaren Depoſitaire des Lebens und der Lehre Jeſu und die von ihnen gewählten Gehülfen, zwar in abnehmender Kraft, doch immer noch unmittelbare Gründer des neuen Reiches. Die Fortpflanzung und Ausbreitung dieſes Reiches, die Gründung und Erweiterung der einzelnen neuen Gemeinden ſtand auf dem Boden des Evangelii, geſichert durch das Predigtamt im abſtracten und concreten Sinne. Die Ariſtokratie in der edlen Bedeutung des Wortes oder die ſittliche und geiſtige Kraft der zum Apoſtel- und Predigtamte Berufenen, ihre Glaubens- und Willensenergie war der große Hebel in ihrem Wirkungskreiſe, und gab dem Amte, zu welchem ſie berufen waren, die hohe Bedeutung. Dieſe ihre dynamiſche Wirkſamkeit bedurfte keiner Geſetze und Anordnungen von außen her.

Das Predigtamt im Urchriſtenthume giebt uns bedeutungsvolle Fingerzeige, auf welche wir, theure Amtsgenoſſen! beſonders achtſam ſein müſſen. Auf dynamiſche Weiſe d. h. durch Perſönlichkeit, durch Ringen und Streben nach Vollendung, durch eine Wirkſamkeit, welche das Bewußtſein unſerer Freiheit und das Gefühl der ſittlichen und geiſtigen Würde anregt, durch die Aufrechthaltung der Ideen von Gemeinſamkeit, gegenſeitiger Bildung und Entwickelung müſſen auch wir unſern Einfluß ſuchen und dadurch unſerm Amte ſelbſt Hoheit, Bedeutung, Verklärung bereiten. Hier ſtehe ich — ach und wie mancher meiner Amtsbrüder fühlt es mit mir — in der Tiefe und ſchaue hinauf zu der Höhe, die wir erklimmen ſollen. Je weiter ich ſinne und forſche, deſto mehr fühle ich meine Ohnmacht. Und wenn ich der hohen Anforderungen an den zum Predigtamte Berufenen und der unermeßlich weiten Grenzen dieſes Amtes gedenke, muß ich bekennen, daß ich jenen Forderungen im ganzen Umfange unmöglich nachkommen kann. Selbſtgeſpräche dieſes Inhalts, welche dem Diener am Worte Gottes in den heiligſten Stunden ſo leicht erregt werden, ſollen uns keineswegs entmuthigen, ſondern vielmehr unſern Muth, unſere Kraft, unſre Begeiſterung vermehren. O auch hier, theure Amtsgenoſſen!

in Nähe und Ferne, bekannte und unbekannte, möge das Wort des Apostels: »Wenn ich schwach bin, so bin ich stark!« an uns sich bewahrheiten. Unter dem Centnergewichte der Pflichten sollen wir nicht erliegen, durch die Höhe und Ferne des Ziels auf der Wallfahrt zu ihm nicht ermüden. Auf denn, allesammt dem hohen Ziele entgegen!

Wir wissen es, daß wir zu hohen Dingen berufen sind. Der Apostel Paulus sagt seinem Timotheus: *Εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται, καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ.*

Wer fühlt's ihm nicht nach? Des großen Herder eingedenk, erkennen wir's ja, daß »das Predigtamt eine unmittelbare Anordnung Gottes zum Heile und zur Bildung des Menschengeschlechts,« die zum Predigtamte Berufenen Nachfolger Jesu Christi und der Apostel und Werkzeuge zu dieser großen Angelegenheit sind. O welche hohe Anforderungen an uns liegen in dieser Erkenntniß! Darnach sollen wir die Weisesten, die Besten, die Besonnensten sein, die, welche nach geistlichen Dingen am meisten streben, alle höhern Zwecke am eifrigsten fördern. Ach wer's wäre, wer's thäte, ganz so, wie er's zu sein und zu thun begehrt! Nach den Grundsätzen des geläuterten Christenthums sind die zum Predigtamte Berufenen, auf welcher Stufe sie stehen, nicht Machthaber über Glauben und Gewissen der Gemeindeglieder, nicht, wie Paulus sagt, »Herren des Glaubens«, nicht umkleidet mit einem Heiligenscheine, nicht eine priesterliche Kaste, nicht eine Classe von Gliedern der Gemeinde, welche das Monopol der Wahrheit, Erkenntniß und Gnadenvertheilungen haben: sie sind Boten Jesu Christi, berufen, inmitten der Gemeinde seine Lehre zu verkündigen und sein Leben durch Wort und That darzustellen, mit dem Geiste der Liebe und der Sanftmuth Herzen und Seelen der Gemeindeglieder dem Hohen und Göttlichen zuzuwenden, jeden Einzelnen zu einem heiligen Leben zu erwecken.

Euch Allen, die Ihr bis hierher mir nachgefolget seid, vornehmlich Euch, theure Amtsgenossen! reiche ich im Geiste noch-

mals die Hand zum unauflöslichen Bunde, zum heiligſten Wirken für das Reich Gottes und Jeſu Chriſti, zur Treue und Unverbrüchlichkeit in dieſem Bunde! Ob wir vom Angeſichte uns geſchauet haben, oder nicht; ob wir uns dem Namen nach kennen, oder nicht; ob wir im Einzelnen verſchiedener Meinung ſind oder übereinſtimmen; ob der Eine äußerlich höher geſtellt ſei als der Andere; ob der Eine mehr als der Andere hohe Gaben beſitze: das kommt hier nicht zur Frage. Hier nur kommt's darauf an, daß wir, — wie in der unſichtbaren Kirche, ſo in dem unſichtbaren Predigtamte — von einem Sinne, von gleichem Streben nach dem großen Ziele erfüllt ſind, von dem Streben: als die zum Predigtamte Berufenen in dem Geiſte des Herrn zu glauben, zu lehren, zu lieben, zu hoffen; nach ſeinem Bilde zur Erweckung Anderer ſittlich rein zu leben und zu wirken. O dieſer Sinn und dieſes Streben erkalte nicht, denn dann wird das Reich, dem wir dienen, ſicherlich gewinnen und das Amt, dem wir uns weihen, verherrlicht werden! Ich gehe nicht darauf aus, hier meine Amtsgenoſſen auf den rechten Weg hinzuweiſen. An Hodegeten in dieſer Hinſicht fehlt's ja nicht. Dennoch kann ich es nicht unterlaſſen, am Schluſſe einer Betrachtung im evangeliſch-proteſtantiſchen Sinne, zu aufrichtigen Bitten und Selbſtgeſtändniſſen mein Herz aufzuſchließen. Aus meinen Innerſten laſſe ich einen Aufruf an Gleichgeſinnte erſchallen, wie ich es auf den mannichfachen Wegen meines geiſtlichen Berufes, namentlich in dem mir früher angewieſenen Berufe, junge Geiſtliche unmittelbar aufs Pfarramt vorzubereiten, oftmals — ich hoffe und glaube mit Erfolg und zur Befeſtigung manches amtsbrüderlichen Bundes — gethan habe! In wenigen einfachen Worten dringe der Aufruf zu gleichgeſtimmten Herzen und Seelen und haſte feſt in ihnen!

Laßt uns im Glauben feſt ſtehen und predigen! »Ich glaube,« heißt es, »darum predige ich.« Die Apoſtel ſtanden feſt im Glauben, unter den Stürmen der Zeit und Verfolgung, gegen Irrlehrer und Feinde. Fiel auch ein Gewonnener

wieder ab, die Apoſtel und ihre Nachfolger ſtanden feſt. Litt auch ein Hymenäus oder Alexander am Glauben (περι την πιστιν) Schiffbruch, die Apoſtel hielten feſt am Anker des Glaubens. Darum fuhren ſie durch die Meeresfluthen jener Zeit, an den Klippen des Wahnes, Unglaubens und Weltſinnes vorüber. Wir, die Nachfolger jener Glaubenshelden, müſſen in der Glaubensfeſtigkeit ihnen zu gleichen ſuchen und das wahrlich in einem Zeitalter, wie das unſrige iſt, wo die Extreme in Glaubensſachen ſo vielfach ſich zeigen. Voll reinen und feurigen Glaubens ſollen wir das Evangelium verkündigen. Die Verkündigung des Evangelii Jeſu Chriſti bleibt nach unſerer Glaubensanſicht die weſentliche Aufgabe für das Predigtamt. Jeſus erklärt, daß er ſelbſt dazu gekommen ſei und ſeine Jünger dazu geſandt habe. Paulus ſtellt ſeinen Lehrberuf oben an und bringt vor allem auf Berufung von Lehrern in der Gemeinde. Durch das Lehrgeſchäft wird der geiſtliche Stand auf ſeine Beſtimmung hingewieſen. Das faßten die Reformatoren in aller Tiefe auf, wenn ſie das docere evangelium zum weſentlichen Stücke des Predigtamtes machten. Die lebendige und glaubensvolle Verkündigung des Evangelii iſt und bleibt alſo die Cardinalforderung an alle zum Predigtamte Berufene.

Sorgen wollen wir, daß die Begeiſterung für das Reich Gottes in uns und Andern ſich mehr und mehr entzünde. Die Apoſtel und ihre Gehülfen rufen uns dazu auf. Die Apoſtel machten die niederſchlagende Erfahrung, daß Phygellus und Hermogenes bald wieder abfielen, daß Demas die Welt lieb gewann, Diotrephes ſich feindſelig benahm. Feſtus redete den hochbegeiſterten Paulus an: „Du raſeſt“. Verfolgung, Gefängniß, Ketten und Tod waren das Schickſal jener Glaubenshelden, aber man kann in Wahrheit ſagen, daß ihre Begeiſterung für das Reich Gottes durch das alles ſich noch mehr entzündete. Sehet, hier ſind die Vorbilder für uns! Ohne Begeiſterung wird etwas Großes im Reiche Gottes nicht gewirkt. Schwer iſt es zuweilen freilich

wohl, — wer weiß es nicht? — dieſe Begeiſterung zu behalten oder ſie vollends noch mehr zu entzünden. Jedoch beides wird geſchehen in demjenigen, welcher von der Hoheit unſres Amtes und dem Streben nach Vollendung darin ganz erfüllt iſt. Nothwendig aber iſt es, daß Einer an dem Andern ſich entzünde. Die Überzeugung: »Tauſende denken, fühlen, glauben, wollen, ſtreben, wie ich«, hat Wunder gethan. Zwar iſt in unſrer Glaubensgemeinſchaft eine Einigung deßhalb ſchwer, weil die Mitglieder mehr vereinzelt daſtehen und die Anſichten nach dem vorherrſchenden Glaubensprincipe von einer freien Forſchung nicht leicht concentrirt werden können. Jedoch dies iſt mehr ſcheinbar; die Idee vom unſichtbaren Predigtamte, wie die von der unſichtbaren Kirche, bleibt eine mächtig erregende. So ſei es unſere unverwandte Sorge, daß die Begeiſterung für die hohe Angelegenheit, der wir uns weihen, auf jede mögliche Weiſe in uns und durch uns in Andern immer mehr ſich entzünde!

Wie im Innern mit dem reinen, heiligen, ſittlichen Sinne, eben ſo müſſen wir in der Exemplarität des äußern Lebens daſtehen. »Werdet Vorbilder der Heerde«! ruft Petrus den Älteſten der Gemeinde eindringlich zu! Hier iſt ein Punkt, welchen der evangeliſch-proteſtantiſche Geiſtliche tief ins Herz zu faſſen hat. Er kennt kein opus operatum, keinen äußern, ſeinem Stande verliehenen Heiligenſchein, keine Salben und keinen Schmuck, die ihn allein zu einer Gotte geweiheten Perſon machen. Er weiß es, daß die ſittliche Reinheit der höchſte Schmuck des Herzens iſt! Er weiß und fühlt es, daß Würde und Einfachheit in ſeinem äußern bürgerlichen, häuslichen und geſelligen Leben herrſchen müſſen. »Seid Vorbilder der Heerde!« heißt es auch hier. Heiterkeit und Frohſinn brauchen wir nicht zu fliehen und zu verdammen, aber Maaß und Ziel muß in dieſer Hinſicht der Geiſtliche mehr als jeder Andere ſich ſetzen. Wahr und einfach, wie ſein Herz, ſei die Geſtaltung ſeines äußern Auftretens, fern von der Kopfhängerei, vom Grübeln und Brüten in der Einſam-

keit, vom Zelotisiren gegen die Freuden des Lebens; eben so fern aber von Vergnügungssucht, vom Haschen nach Freuden des geselligen Lebens und nach Äußerlichkeiten. Der Mann, welcher die höchsten Wahrheiten vorträgt, zur Sittenreinheit ermahnt und lehret, wie die sittliche Würde des Menschen im gewöhnlichen Leben dargestellt werden müsse, der soll nie auf dem Extreme erscheinen, sondern selbst in seinem Äußern das Gepräge des hohen christlichen Sinnes tragen. Die innere, herzliche Religiösität und Sittlichkeit nennt Hüffell »die Krone der ganzen großen Bestimmung eines christlichen Geistlichen«. Und wer zweifelt, daß sie das sei, und daß sie durch die Exemplarität des äußern Lebens vollends geschmückt werde? Ja und noch mehr können wir sagen, sie ist die unerläßliche Bedingung aller Wirksamkeit des christlichen Religionslehrers. Kunst und Wissenschaft, Erfahrung und Gaben, Geschick und Gewandtheit zu Geschäften, alles das bekommt erst Werth und Glorie durch jene innere, tiefe Religiosität und durch diese äußere, derselben entsprechende Würde und Einfachheit. Es darf wohl nicht bezweifelt werden, daß in der neueren Zeit die Geistlichen das Wesen ihres Standes mehr erkennen und nach höherer Würdigkeit streben. Wer die Hoheit dieses Berufes erkennt, wird die Schwierigkeit, ihm zu genügen, sicherlich in ganzem Umfange fühlen; allein er darf das Streben nach Vollendung dem Gefühle der Mangelhaftigkeit nicht opfern. Sein höchstes Streben muß die völlige Harmonie des innern, lautern, religiösen Sinnes mit dem reinen, einfachen Wandel und Wesen sein. Das Wort: »Thut nach meinen Worten und nicht nach meinen Werken« muß so in unsrer Kirchengemeinschaft gänzlich verstummen. Das aber geht nicht anders, als wenn wir die Lehre, die wir verkündigen, auch durch unser Leben bethätigen. Die Amtsführung des echten christlichen Religionslehrers wird nicht eher eine erweckende und bessernde, bis er das Wort und Leben Jesu durchforscht, erprobt, durchlebt. Hiebei entsteigt der Brust der stille Seufzer: ach, wer es könnte, immer könnte, so ganz es könnte! Doch Muth, meine

Brüder! laßt uns nicht ruhen, nach raſten, bis wir's ſpüren, daß unſer inneres und äußeres Leben mit einem reinen, heiligen, wahrhaft religiöſen Sinne geſchmückt ſei!

Keineswegs iſt es ein Widerſpruch, wenn wir zugleich uns zurufen: Strebet nach wiſſenſchaftlicher Ausbildung, nähret den Trieb nach allem Wiſſenswerthen! Der evangeliſch-proteſtantiſche Geiſtliche verſtehet das im edelſten Sinne aufzufaſſende: homo sum et nil humani a me alienum puto! Wir wollen nichts verachten, was wiſſenswerth iſt; nichts überſehen und überhören, was zum Frommen der Menſchheit dienet; nichts für gering und fremdartig halten, was außer den engſten Grenzen des Berufes liegt. Wir fühlen, daß ohne eine wiſſenſchaftliche Bildung die Ausbildung zum chriſtlichen Predigtamte jetzt unmöglich ſei, und daß eben jene Bildung eine deſto höhere Wirkſamkeit im Amte möglich mache. Die Anſtalten dazu ſind zeitgemäß und wirkſam, die Literatur iſt reich und anregend. Eine beſondere Quelle der Fortbildung des Predigers iſt in einem wiſſenſchaftlichen Verkehre mit Amtsgenoſſen zu ſuchen!

»Laßt uns halten die Einigkeit im Geiſte!« Gilt dies apoſtoliſche Wort den Chriſten überhaupt, ſo muß es den zum Predigtamte Berufenen im vollſten Sinne gelten. Das freilich iſt nach den Grundſätzen des evangeliſchen Proteſtantismus nicht zu erwarten, daß wir in allen Glaubensſachen völlig übereinſtimmen; aber das doch, daß wir das große Ziel der Menſchenbildung, der immer höhern Entwickelung unſerer Würde im Auge behalten und alle unſere Kräfte ſammeln, um dieſem Ziele entgegenzuſtreben. Alle zum Predigtamte Berufenen müſſen, ſchon abgeſehen von dem, was die Behörden dazu thun und anordnen, ſich beeifern, die Amtsgenoſſen und die der Theologie ſich Weihenden für die heiligen Zwecke ihres Berufes zu erwecken und begeiſtern. Sie müſſen gleichfalls die Lehrer an den Volksſchulen zu ſich heranziehen und mit ihnen in einem angemeſſenen, engen Verhältniſſe leben. Auch dieſe ſind Gehülfen am hochwichtigen Amte

der christlichen Kirche; sie bereiten vor, was wir weiter ausbilden. Mit ihnen sollen wir Hand in Hand gehen, sie zu dem, was wir als das hohe Ziel vor Augen haben, erwecken, sie belehren, wo es ihnen an Einsicht und Kenntniß fehlt, sie unterstützen, wenn sie unter der Schwere des Berufes oder unter dem Drucke der Zeiten zu erliegen fürchten. Es ist, Gott sei Dank, die Zeit vorüber, in der man mit Geringschätzung auf diesen Stand herabblickte! Es kommt die Zeit und ist schon da, wo dieser Stand als ein helfender bedeutsam an das Predigtamt sich anschließt und als ein Zweig seiner Wirksamkeit erscheint. Die Diener am Worte im eigentlichen Sinne können das Meiste dazu wirken, daß das Band zwischen ihnen und den Lehrern der Volksschulen immer fester werde. Maaß und Grenzen in dieser Beziehung lassen sich genau nicht bestimmen; allein wir wollen, wie überhaupt, so in Beziehung auf Alle, welche unserm Stande sich anschließen, das Wort beherzigen: Laßt uns halten die Einigkeit im Geiste!

Die Duldsamkeit gegen Andersdenkende sei unsere Ehre! Hiemit wollen wir keineswegs dem Indifferentismus das Wort reden, vielmehr uns verpflichtet halten, irrige Ansichten aufzuklären und die christliche Wahrheit gegen irrige Meinungen zu vertheidigen. In diesem Sinne bedarf die evangelisch-protestantische Kirchengemeinschaft sogar einer Polemik. Allein ganz nach dem Grundwesen des Christenthums sollen wir gegen Andersdenkende und Andersglaubende uns doch duldsam beweisen; selbst neben der nothgedrungenen Polemik kann diese Duldsamkeit bestehen. Eine völlige Gleichheit der Glaubensansichten, selbst wo ein Glaubenssystem vorgeschrieben ist, wird weder unter den zum Lehramte Berufenen, noch den denkgeübten Gliedern der christlichen Gemeinschaft zu bewirken sein; deßhalb ist jene Duldsamkeit ein unerläßliches Erforderniß!

Der Apostel Paulus ermahnet zur Vorsicht gegen οἱ ἔξωθεν. Diese können zwar bei uns nicht in denselben, aber doch in einem

ähnlichen, verwandten Sinne vorkommen. Auch uns können Gegner mitten in unſrer Gemeinſchaft entgegentreten, die dem Lucian und Celſus gleichen. Wie den Chriſten einſt aus Unkunde von Plinius eine superstitio prava et immodica vorgeworfen ward, ſo kann uns von Chriſten etwas anderes vorgeworfen werden, das mit dem lautern Chriſtenthume ſtreitet. Hier alſo wird die chriſtliche, dem Geiſtlichen vor allem nöthige Duldſamkeit eine Feuerprobe beſtehen müſſen.

Aber wie könnte ich alles zuſammenfaſſen, was der chriſtliche Prediger als Lehrer und Seelſorger zu erfüllen hat! Iſt irgend etwas, das zur gemeinſamen Erbauung und Belehrung, zur Bildung des Geiſtes, zur Erweckung des ſittlichen Lebens beiträgt; iſt irgend etwas, welches das ſittliche Leben reinigt, befördert, erhöht, die ſittlichen Kräfte entwickelt, mehret, das gemeinſame Streben nach Vollendung entzündet; iſt irgend eine Gelegenheit gegeben, einen Verirrten zurückzuführen, einen Gefallenen aufzurichten, einen Verzagten zu ermuthigen, einen Verblendeten zu bekehren; iſt irgend etwas, wodurch das Reich Gottes verherrliche, ſeine Wahrheit verbreitet, Treue, Wahrhaftigkeit, Liebe vermehret wird; dem, meine theuren Amtsgenoſſen, laßt uns nachdenken, nach dem trachten!

Ihr jüngern Männer, die Ihr an den Pforten des Predigtamtes ſtehet, beherzigt alles, was ich hiemit mir ſelbſt und den im Amte Stehenden geſagt habe. O faßt das hohe Ziel ins Auge, nach welchem wir Alle, nach welchem Ihr ſtreben ſollt und wollt. Wer ſo glücklich iſt, in einem Predigerſeminare eine nähere Vorbereitung auf ſein Amt zu empfahen, oder als Vicarius oder ſonſt an der Hand eines erfahrnen Geiſtlichen durch die Vorſchule zum Predigtamte zu gehen, o der wird es fühlen, was er auf ſolche Weiſe erlernen kann. Wem ſolch ein Loos nicht beſchieden iſt, der ſuche ſich Vorbilder in den Geiſtlichen, an denen er für Geiſt, Herz und ſein künftiges Amt Nahrung, Richtung, Winke-

Aufrichtung findet. An ihrer Seite lerne er, wie nach die Ehre, tiefe Religiosität zum Lehren und Handeln sei, und wie aus ihr ein reines, kräftiges, sittliches Leben hervorgehe. Ihr Jünglinge, die Ihr dem Amte, welches das Wort Jesu Christi und die Versöhnung predigt, Euch weihend, noch in den Hörsälen der Schulen und Universität höret und lernet: o überhöret nicht, was man als heilsam und nothwendig für das hohe Amt in die Seele präget; überhöret auch dies Wort nicht, so es zu Euch dringet. Erhaltet in Euch die reine Religiosität, die Mitgabe von Gott, ohne welche das Leben weder Bedeutung noch Kraft hat; erhaltet den reinen sittlichen Sinn, der als höchster Schmuck des Lebens dem christlichen Religionslehrer nie fehlen darf. Hierin liegt die Kraft des christlichen Religionslehrers! Jenes Kleinod zu wecken, zu verklären, dieses zu schützen, o das sei Euch die heiligste Verpflichtung! Wo dieses fehlt, da hat Wissen, Geschicklichkeit und Kunst keinen Werth; da trifft das apostolische Wort ein: »Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich — nichts ꝛc.« Im Hinblicke auf Euch, der Gottesgelahrtheit geweihete Jünglinge, lege ich ein Geständniß ab. Ich habe viel gelitten, wenn ich sahe, wie Jünglinge, die dem höchsten Berufe sich weiheten, ihrer Zukunft uneingedenk, einem Leben und Verirrungen des Lebens sich ergaben, wodurch sie den Adel der Seele verderbten und von dem hohen Ziele ihrer Bestimmung sich entfernten. O höret und beherzigt frühzeitig, was ich vorhin sagte. Wort und Leben des christlichen Religionslehrers müssen in der steten, schönsten Harmonie sein! Darnach strebt, Ihr, dem hohen Amte am Worte geweihete Jünglinge, damit Ihr einst als Männer würdig dastehet, würdig des Berufes, der hoch und hehr erscheinen und gelten muß, wenn er wirken und Achtung einflößen soll!

Wahrlich, wenn so die Jugend, die dem Predigtamte sich weihet, reinen Sinnes und voll Religiosität sich vorbildet; wenn die

zum Predigtamte Berufenen unter dem einen Haupte, welches Jesus Christus ist, stehen, und — wie im Eingange gesagt ist, — alle Lehrer, von der hohen Christuslehre und dazu von gleich reinem Glauben erfüllt, durch eindringende Rede, würdige Verwaltung der Sacramente, schöne Werke der Liebe das Reich Gottes zu verbreiten suchen: o da kann, da wird es in der christlichen Kirche und um die christliche Kirche gut stehen! Das sei das Ziel des christlichen Predigtamtes, das sei der Tag- und Nachtgedanke aller seiner Glieder!

Anhang.

Einige aus den Quellen wörtlich abgedruckte Stellen.

Anhang.

Einige aus den Zahlen wörtlich abgedruckte Stellen.

I.

Ueber die Achtung der Juden in Rom.

1. Taciti Annal. L. II. C. 85. unter Tiberius.

Actum et de sacris Aegyptiis Judaicisque pellendis: factumque patrum consultum, ut quatuor millia libertini generis, ea superstitione infecta, quis idonea aetas, in insulam Sardiniam vehērentur, coercendis illic latrociniis, et, si ob gravitatem coeli interissent, vile damnum.

2. Hierauf bezieht sich eine Stelle Senecas. Epist. 109.

His institutum abstinere animalibus coepit; et anno peracto, non tantum facilis mihi erat consuetudo, sed dulcis. Quaeris quomodo desierim? In Tiberii Caesaris principatum juventae tempus incidit. alienigena tum sacra movebantur, et inter argumenta superstitionis ponebatur animalium quorundam abstinentia.

3. Philo legat. ad Caj. p. 1014.

πως οὖν ἀπεδέχετο την περαν του Τιβερεως ποταμου μεγαλην της Ρωμης ἀποτομην, ἣν οὐκ ἠγνοει κατεχομενην και οἰκουμενην προς Ἰουδαιων. Ρωμαιοι δε ησαν οἱ πλειους [illegible] των κτησαμενων ἠλευθερωθησαν, οὐδεν, ὡν πατριων παραχαραξαι βιασθεντες.

4. Josephi Antiquitat. L. XVIII. C. 3. §. 5.

Ην ἀνηρ Ἰουδαιος, φυγας μεν της αὐτου, κατηγορια τε παραβασεως τρεπων, και ἀρα ζημιωσις και ἐπ' αὐτοις κοπος, ἀλλ' ἀπαντα. Και δη ποτε ἐν τῃ Ρωμῃ διατριβοντος προσεπεσε μεν ἐξαπατᾶσθαι γυναικα τιμιαν, τον Μαϊσιος, προσηλυτισαντος τε τους ἀνδρας εἰς τα πατρια ῥησιατροπους, τιμιους ἐπιφοιτησαντα, Φουλβιαν, των ἐν ἐξοχῃ γενναιαν, και γαμικους προσελθοντα, τους Ἰουδαικους, πειθανη, προφασει και χρυσιον, εἰς το ἐν Ἱεροσολυμοις ἱερον, ὑπεσπασθαι· και ἐπαρθεντος ἐπι χρειας τους ῥηθεντος ἀναλωσαντα, αὐτα προσηκοντα, ἐφ' ὁπερ και το πεμπειν ἡ αἰτησις ἐπρασσετο. Και ὁ Τιβεριος, ἀπορραπτομενος χαρ

προς αὐτον φιλος ὢν Σατουρνινος της Φουλβιας ἀνηρ ἐπισκηψει της γυναικος, κελευει παν το Ἰουδαϊκον της Ῥωμης ἀπελαθηναι. Οἱ δε ὑπατοι τετρακισχιλιους ἀνθρωπων ἐξ αὐτων στρατολογησαντες, ἐπεμψαν εἰς Σαρδω την νησον· πλειστους δε ἐκολασαν μη θελοντας στρατευεσθαι δια φυλακην των πατριων νομων. Και οἱ μεν δια κακιαν τεσσαρων ἀνδρων ἠλαυνοντο της πολεως.

5. Sueton im Leben des Tiberius C. 36.

Externas caerimonias, Aegyptios Judaicosque ritus compescuit; coactis, qui superstitione ea tenebantur, religiosas vestes cum instrumento omni comburere. Judaeorum juventutem, per speciem sacramenti, in provincias graviori coeli distribuit; reliquos gentis ejusdem, vel similia sectantes, urbe submovit, sub poena perpetuae servitutis, nisi obtemperassent.

6. Sueton im Leben des Claudius C. 25.

Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit (Claudius). A. Gesch. 18, 1 u. 2.

7. Dio Cassius C. 60. ed. Hannov. p. 669. Τους δε Ἰουδαιους, πλεονασαντας αὐθις, ὡστε χαλεπως ἀν ἀντι ταραχης ὑπο του ὀχλου σφων της πολεως εἰρχθηναι, οὐκ ἐξηλασε μεν, τῳ δε δη πατριῳ νομῳ βιῳ χρωμενους ἐκελευσε μη συναθροιζεσθαι· τας τε ἑταιρειας ἐπαναχθεισας ὑπο του Γαϊου διελυσε. Και ὁρων μηδεν ὀφελος ὀν, ἀπαγορευεσθαι τινα τῳ πληθει μη ποιειν, ἀν μη και ὁ καθ' ἡμεραν αὐτου βιος μεταῤῥυθμισθῃ, τα τε καπηλεια ἐς ἁ συνιοντες ἐπινον, κατελυσε, και προσεταξε μητε κρεας που ἑφθον, μηθ' ὑδωρ θερμον πιπρασκεσθαι· και τινας ἐπι τουτῳ μη πειθαρχησαντας ἐκολασεν.

II.

Lehren und Ansichten, welche Irenäus über die Gnostiker mittheilt.

1. Gnostische Ansichten im Allgemeinen.

Adversus Haeres. L. III. C. II. edit. Grabe, pag. 218.

Secundum quosdam Gnosticorum, ab Angelis factus est iste mundus, et non Verbo Dei. Secundum autem eos, qui sunt a Valentino, iterum non per eum factus est, sed per Demiurgum. Hic enim operabatur similitudines tales fieri, ad imitationem eorum, quae sunt sursum, quemadmodum dicunt: Demiurgus autem perficiebat fabricationem conditionis. Emissum enim dicunt eum a matre Dominum et Demiurgum ejus dispositionis quae est secundum conditionem; per quem hunc mundum factum volunt: cum Evangelium manifeste dicat, quoniam per Verbum, quod in

principio erat apud Deum, omnia sunt facta: quod Verbum (inquit) caro factum est, et habitavit in nobis. Secundum autem illos, neque Verbum caro factum est, neque Christus, neque qui ex omnibus factus est, Salvator. Etenim Verbum et Christum nec advenisse in hunc mundum volunt: Salvatorem vero non incarnatum, neque passum; descendisse autem quasi columbam in eum Jesum, qui factus est ex dispositione, et cum adnunciasset incognitum Patrem, iterum adscendisse in Pleroma. Incarnatum autem et passum quidam quidem eum qui ex dispositione sit, dicunt Jesum, quem per Mariam dicunt pertransisse, quasi aquam per tubum: alii vero Demiurgi filium, in quem descendisse eum Jesum, qui ex dispositione sit: alii rursum Jesum quidem ex Joseph et Maria natum dicunt, et in hunc descendisse Christum, qui de superioribus sit, sine carne et impassibilem existentem. Secundum autem nullam sententiam haereticorum, Verbum Dei caro factum est. Si enim quis regulas ipsorum omnium perscrutetur, inveniet quoniam sine carne et impassibilis ab omnibus illis inducitur Dei Verbum, et qui est in superioribus Christus. Alii enim putant manifestatum eum, quemadmodum hominem transfiguratum; neque autem natum, neque incarnatum dicunt illum: alii vero neque figuram eum assumpsisse hominis; sed quemadmodum columbam descendisse in eum Jesum, qui natus est ex Maria.

2. Über Cerinth.

a. Das Zusammentreffen des Evangelisten Johannes mit Cerinth und das Benehmen jenes.

Irenaeus advers. Haeres. III. C. 3. p. 204.

Εἰσιν οἱ ἀκηκοοτες αὐτου (Πολυκαρπου), ὡτι Ἰωαννης ὁ του κυριου μαθητης ἐν τῃ Ἐφεσῳ πορευθεις λουσασθαι, καὶ ἰδων ἐσω Κηρινθον, ἐξηλατο του βαλανειου μη λουσαμενος, φυγωμεν, μη καὶ το βαλανειον συμπεσῃ, ἐνδον ὀντος Κηρινθου του της ἀληθειας ἐχθρου.

Sunt qui audierunt eum (Polycarpum), quoniam Joannes Domini discipulus in Epheso iens lavari, cum visisset intus Cerinthum, exilierit de balneo non lotus, dicens, quod timeat ne balneum concidat, cum intus esset Cerinthus inimicus veritatis.

b. Lehre des Cerinth. Irenaeus L. I. C. 25. p. 102.

Cerinthus autem quidam in Asia, non a primo Deo factum esse mundum docuit, sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate quae est super universa, et ignorante eum qui est super omnia Deum. Jesum autem subjecit, non ex virgine natum; (impossibile enim hoc ei visum est) fuisse autem eum Joseph et Mariae filium, similiter ut reliqui omnes homines et plus potuisse justitia et prudentia et sapientia ab omnibus. Et post baptismum descendisse in eum, ab ea principalitate quae est super omnia, Christum figura columbae; et tunc annunciasse incognitum Patrem et virtutes perfecisse; in fine autem revolasse iterum

Christum de Jesu, et Jesum passum esse, et resurrexisse; Christum autem impassibilem perseverasse, existentem spiritalem.

Irenaeus L. III. C. II. p. 218.

Hanc fidem annuncians Joannes Domini discipulus, volens per Evangelii annunciationem auferre eum, quia Cerintho inseminatus erat hominibus errorem, et multo prius ab his qui dicuntur Nicolaitae, qui sunt vulsio ejus quae falso cognominatur scientiae, ut confunderet eos et suaderet, quoniam unus Deus qui omnia fecit per Verbum suum; et non, quemadmodum illi dicunt, alterum quidem fabricatorem; alium autem Patrem Domini: et alium quidem fabricatoris filium; alterum vero de superioribus, Christum, quem et impassibilem perseverasse, descendentem in Jesum filium fabricatoris et iterum revelasse in eum Plerosma: et initium quidem esse monogenem; Logon autem verum filium unigeniti: et eam conditionem quae est secundum nos, non a primo Deo factam, sed a virtute aliqua valde deorsum subjecta, et abscissa ab eorum communicatione, quae sunt invisibilia et innominabilia.

III.

Äußerungen über die Christen, die sich bei heidnischen Gegnern finden.

1. Aus Lucians Schriften.

a. Aus Lucians Lügenfreund. ed. Schmid. Tom. VI. 438 u. 439.

Γελοια ποιεις, ἐφη ὁ Ἰων, ἀπιστων ἁπασιν. Ἐγω γουν ἡδεως ἀν ἐροιμην σε τι περι τουτων φῃς, ὁσοι τους δαιμονωντας ἀπαλλαττουσι των δειματων, οὑτω σαφως ἐξαδοντες και τα φασματα· και ταυτα οὐκ ἐμε χρη λεγειν, ἀλλα παντες ἴσασι τον Συρον τον ἐκ της Παλαιστινης, τον ἐπι τουτων σοφιστην, ὁσους παραλαβων καταπιπτοντας προς την σεληνην και τῳ ὀφθαλμῳ διαστρεφοντας, και ἀφρου πιμπλαμενους το στομα, ὁμως ἀνιστησι και ἀποπεμπει ἀρτιους ἐπι μισθῳ μεγαλῳ (??) ἀπαλλαξας των δεινων. Ἐπειδαν γαρ ἐπιστῃ κειμενοις, και ἐρηται ὁθεν εἰςεληλυθασιν εἰς το σωμα, ὁ μεν νοσων αὐτος σιωπᾳ, ὁ δαιμων δε ἀπεκρινεται ἑλληνιζων, ἠ βαρβαριζων, ἠ ὁθεν ἀν αὐτος ᾖ, ὁπως τε και ὁθεν ἐπηλθεν ἐς τον ἀνθρωπον· ὁ δε ὁρκους ἐπαγων, εἰ δε μη πεισθειη, και ἀπειλων, ἐξελαυνει τον δαιμονα.

b. Aus Lucians zwei Büchern der wahren Geschichte.

In dieser komisch-satyrischen Schrift finden sich zwei Stellen, die auf biblische Erzählungen zu gehen scheinen:

α. Auf die Erzählung von Jonas im Bauche des Wallfisches, eine ähnliche Erzählung. Luc. verae historiae, ed. Schmid. L. I Tom. IV. p. 45 u. 46.

Ἐοικε (erzählt der Satyriker, die Person des unglücklichen Schiffers

ἀρχεσθαι δε ἀρχη τοιαυτη μειζονων γινεσθαι παιδιας ἡ προς το βελτιον μεταβολη. και γαρ ἡμιν δυο ἡμερας και δυο νυκτας ἐν ὑδατι πλεουσαις, της τριτης ὑποφαινουσης, προς ἀνισχοντα τον ἡλιον ἀφνω ὁρωμεν ὄρη και κητη, πολλα μεν και ἀλλα, ἐν δε μεγιστον ἁπαντων ὁσον σταδιων χιλιων και πενταχοσιων το μεγεθος, ἐπηει δε κεχηνος, και προ πολλου τραχυτερον την θαλατταν, ἀφρω τε περικλυζομενον, και τους ὀδοντας ἐκφαινον, πολυ των παρ' ἡμιν φαλλων ὑψηλοτερους, ὀξεις δε παντας ὡσπερ σκολοπας, και λευκους ὡσπερ ἐλεφαντινους. Ἡμεις μεν οὐν το ὑστατον ἀλληλους προεσπονδις και περιβαλλοντες ἐμενομεν το δε ἡδη παρην, και ἀναλαβοντα ἡμας, αὐτη γη κατεπιεν. Οὐ μεντοι ἐφθη συναρξαι τοις ὀδουσιν, ἀλλα δια των ἀραιωματων ἡ ναυς εἰς το εἰσω διεξεπεσεν.

L. II. p. 66. geht die Erzählung des Unglücks weiter und zu Ende.

Οὑτω δη το στομα μεγαλαις ζοχαις διερεισαντες, την ναυν ἐπεσαυλαζομεν — —

Ἡμεις δ' ἀνελκυσαντες το πλοιον, και δια των προιμματων διεγαγοντες, ἐκ των ὀδοντων ἐξαψαντες, χερσι καθηκαμεν ἐς την θαλατταν.

β. Eine Anspielung auf das Wandeln Jesu auf dem Meere scheint folgende in Stello zu enthaltene Historiae verae L. II. Tom. IV. p. 70 u. 71.

Τῃ ὀγδοῃ δε ἡμερᾳ πλεοντες, οὐκ ἐτι δια του γαλακτος, ἀλλ' ἡδη ἐν ἁλμυρῳ και ἀνω ὑδατι, καθορωμεν ἀνδρωπους κειλους, και του πελαγους διαβεοντας, ἁπαντα ἡμιν προὐχοντας, και τα σωματα, και τα μεγεθη, πλην μονων των ποδων· ταυτα γαρ φελλινα ἐιχον ὑφ' ὁδ ὑη, ὁηλαδη και ἐκκλουντο φελλοποδες. Ἐθαυμαζομεν οὐν ὁρωντες οὐ βαπτιζομενους, ἀλλ' ὑπερεχοντας των κυματων, καθαπαξ ὑδοιπορουντας· οἱ δε και προσιοντες, και ἡσπαζοντο ἡμας Ἑλληνικα φωνῃ ἐλεγον τι ἐις φιλον· και αὐτων παρηκα ἐπιγινωσκω μεχρι μεν δη τινος συνοδοιπορουν ἡμιν παρεσχοντες, μετα δε ἀκροκαιμενος της ὁδου, ἐβαπτιζον, εὐπλοιαν ἡμιν ἐπευξαμενοι.

2. Mehrere Äußerungen des Celsus über Jesus Christus und dessen Religion, Religionsgebräuche und Anhänger.

Orig. contra Celsum edit. Paris.

L. II. p. 346.

Ἐτι προηισι περι Ἰουδε, den Celsus redend einführt) περι του Ἰησου, ἐκεινος μεν οὐν ἀνθρωπος ἡν, και τοιουτος οἱος αὐτος και λεγεσθαι ἐμφανιζει, και ὁ λογος δεικνυσιν.

L. IV. 578.

Θεος μεν, ὡ Ἰουδαιοι και Χριστιανοι, και ὑιος θεου παις, οὐδεις οὐτε ἀγγελων, οὐτε κατω θεων.

L. I. 382.

Συ δε δη (läßt Celsus den Juden zu Jesu sprechen), τι καλον ἡ

θαυμαστον ἐργῳ ἡ λογῳ πεποιηκας; ἡμιν οὐδεν ἐπεδειξω· και σοι προκαλουμενων ἐν τῳ ἱερῳ σε παρασχεσθαι τι ἐναργες γνωρισμα, ὡς εἰης ὁ τοῦ θεου παις.

L. I. p. 375 u. 376.

Τι ἐπειδη γε ἠξιωθης, οὐ βασιλευεις, ἀλλ' ὁ τοῦ θεου παις οὑτως ἀγεννως ἀγειρεις, κυπταζων ὑπο φοβου και περιφθειρομενος ἀνω κατω; — —

Δεκα εἰπεν ἡ ἐνδεκα τινας ἐξαρτησαμενον τον Ἰησουν ἑαυτῳ ἐπιῤῥητους ἀνθρωπους, τελωνας και ναυτας τους πονηροτατους, μετα τουτων τηδε κακεισε αὐτον ἀποδιδρασκειναι, αἰσχρως και γλισχρως τροφας συναγοντα.

L. III. 484.

Ὁρωμεν δη και κατα τας ἰδιας οἰκιας ἐριουργους, και σκυτοτομους, και κναφεις, και τους ἀπαιδευτοτατους τε και ἀγροικοτατους, ἐναντιων μεν των πρεσβυτερων και φρονιμωτερων δεσποτων οὐδεν φθεγγεσθαι τολμωντας· ἐπειδαν δε των παιδων ἰδια λαβωνται, και γυναιων τινων συν αὐτοις ανοητων, θαυμασιαττα διεξιοντας, ὡς οὐ χρη προσεχειν τῳ πατρι και τοις διδασκαλοις σφιν δε πειθεσθαι· και τους μεν μη ληρειν και ἀποπληκτους εἰναι, κἀι μηδεν τῳ ὀντι καλον μητε ἰδεναι μητε δυνασθαι ποιειν, ὑβλοις χενοις προκατειλημμενους· σφας δε μονους ὁπως δει ζην ἐπιστασθαι. Και ἀν αὐτοις οἱ παιδες πειθωνται, μακαριους αὐτους ἐσεσθαι, και τον οἰκον ἀποφαινειν εὐδαιμονα. Και ἁμα λεγοντες ἐαν ἰδωσι τινα παριοντα των παιδειας διδασκαλων και φρονιμωτερων ἡ και αὐτον τον πατερα, οἱ μεν εὐλαβεστεροι αὐτων διετρεσαν κ. τ. λ.

L. III. 486.

Ὑπακουσωμεν δε τινας ποτε οὑτοι καλουσιν· ὁστις (φησιν) ἁμαρτωλος, ὁστις ἀσυνετος, ὁστις νηπιος, και ὡς ἁπλως εἰπειν, ὁστις κακοδαιμων· τουτον ἡ βασιλεια του θεου δεξεται. Τον ἁμαρτωλον ἀρα, οὐ τουτον λεγετε τον ἀδικον, και κλεπτην και τοιχωρυχον, και φαρμακεα, και ἱεροσυλον, και συμβωρυχον; τινας ἀν ἀλλους προκηρυττων λῃστας ἐκαλεσε;

L. I. p. 322.

Μετα ταυτα (so berichtet Origenes über des Celsus Anfeindungen) περι τους κρυφα Χριστιανους τα ἀρισκοντα ἑαυτοις ποιων και διδασκειν εἰπων, και ὁτι οὐ μονην τουτο ποιουσιν, ἀτε θεοθυμενοι την ἐπηρτημενην αὐτοις δικην του θανατου.

L. I. Anfang des Buches p. 319.

Πρωτον τῳ Κελσῳ κεφαλαιον ἐστι βουλομενῳ διαβαλειν Χριστιανισμον, ὡς συνθηκας πρυβδην προς ἀλληλους ποιουμενων Χριστιανων παρα τα νενομισμενα, ὁτι των συνθηκων αἱ μεν εἰσι φανεραι, ὁσαι κατα νομους γιγνονται· αἱ δε ἀφανεις, ὁσαι παρα τα νενομισμενα συντελουνται· και βουλεται (erzählt Origenes von Celsus weiter) διαβαλειν την κα-

καλουμενην Ἀγαπην Χριστιανων προς ἀλληλους, ἀπο του κοινου κινδυνου ὑφισταμενην και δυναμενην ὑπερορκια. Ἐπει οὐν τον κοινον νομον θρυλλει, παρα τουτον λερων Χριστιανοις τας συνθηκας· λεκτεον προς τουτο κ. τ. λ.

L. II. 390.

Εἰτ' ἐπει ὡς ἑωλα τα περι ἀναστασεως νεκρων, και κρισεως θεου, και τιμης μεν ἐπι τους δικαιους, πυρος δ' ἐπι τους ἀδικους εὐτελιζε ὁ παρ' αὐτῳ Ἰουδαιος· μηδεν δε καινον ἐν τουτοις διδασκεσθαι φασκων Χριστιανους, οἰεται ἀνατρεπειν Χριστιανισμον· λεκτεον κ. τ. λ.

L. I. p. 346.

Ἀλλα μη βουληθεις ταυτα ὁ Κελσος κατανοησαι, την του λογου φιλανθρωπιαν και φθανουσαν ἐπι πασαν ψυχην ἀνατολης ἡλιου, οἰεται εἰναι ἰδιωτικην, και δια το ἰδιωτικον, και οὐδαμως ἐν λογοις δυνατον, ἰδιωτων μονων κρατησασαν· και τοι οὐδ' αὐτος ἰδιωτας μονους φησιν ὑπο του λογου προςηχθαι τῃ κατα Ἰησουν θεοσεβειᾳ· ὁμολογει γαρ και μετριους και ἐπιεικεις, και συνετους τινας, και ἐπ' ἀλληγοριαν ἑτοιμους εἰναι ἐν αὐτοις.

L. VIII. 754 u. 755.

Μετα ταυτα δε ὁ Κελσος φησιν, ἡμας βωμους και ἀγαλματα και νεως ἱδρυσθαι φευγειν· ἐπει το πιστον ἡμιν ἀφανους και ἀποῤῥητου κοινωνιας οἰεται εἰναι συνθημα.

L. III. 457.

Παραβαλλειν δε τα της πιστεως ἡμων τοις Αἰγυπτιων θελει πραγμασι· παρ' οἱς προςιοντι μεν ἐστι λαμπρα τεμενη, και ἀλση, και προπυλαιων μεγεθη τε και καλλη, και νεω θαυμασιοι, και σκηναι περιξ· ὑπερηφανοι, και θρησκειει μαλα δυςδαιμονες και μυστηριωτιδες· ἠδη δε εἰςιοντι, και ἐνδοτερῳ γεννομενῳ, θεωρειται προςκυνουμενος αἰλουρος ἠ πιθηκος, ἠ κροκοδειλος, ἠ τραγος, ἠ κυων.

L. VI. p. 661.

Εἰτα παλιν φυρων τα ἀπο της μαγικης γοητειας — — — — λεγων· το με δει καταριθμειν ὁσοι καθαρμους ἐδιδαξαν, ἠ λυτηριους ὠδας, ἠ ἀποπομπιμους φωνας, ἠ ἐκτυπους, ἠ δαιμονιους σχηματισμους, αἰσθητων, ἠ ἀριθμων, ἠ λιθων, ἠ φυτων, ἠ ῥιζων, και ὁλως παντοδαπων χρηματων παντοια ἀλεξιφαρμακα;

L. I. 324.

Μετα ταυτα οὐκ οἶδα (berichtet Origenes über Celsus Verleumdungen) ποθεν κινουμενος ὁ Κελσος φησι, δαιμονων τινων ὀνομασι και κατακλησεσι δοκειν ἰσχυειν Χριστιανους· ὡς οἰμαι, αἰνισσομενος τα περι των κατεπᾳδοντων τους δαιμονας και ἐξελαυνοντων.

3. Marcus Antoninus εἰς ἑαυτον L. XI. §. 3.

Το ἑτοιμον τουτο (sagt er von der Seele), ἱνα ἀπο ἰδικης κρισεως

ἐρχεται μαρτυρια τοιαυτη. τοιαυτα μεν ὑπερ τοῦ Χριστιανισμοῦ, ἀλλα λεληθοτως μεν ουκ ασημως, ἀλλ' ὡρα μοι ἑλλον πορευεσθαι ἀπαγγελουντα.

IV.

Über die Verfolgungen der Christen.

1. Die durch Nero veranlaßte Verfolgung der Christen.

a. Tacit. ann. L. XV. C. 44.

Non ope humana, non largitionibus principis aut deum placamentis, decedebat infamia, quin jussum incendium credereter. Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos, et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos, vulgus Christianos appellabat. Auctor nominis ejus Christus, Tiberio imperitante, per Procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat. Repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Judaeam, originem ejus mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebrantuque. Igitur primo correpti, qui fatebantur, deinde, indicio eorum, multitudo ingens, haud perinde in crimine incendii, quam odio humani generis convicti sunt. Et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contecti, laniatu canum interirent, aut crucibus affixi, aut flammandi, atque ubi defecisset dies, in usum nocturni luminis urerentur. Hortos suos ei spectaculo Nero obtulerat, et Circense ludicrum edebat, habitu aurigae permixtus plebi, vel curriculo insistens. Unde quamquam adversus sontes, et novissima exempla meritos, miseratio oriebatur; tanquam non utilitate publica, sed in saevitiam unius absumerentur.

b. Suetonius im Leben Neros C. 16.

Formam aedificiorum urbi novam excogitavit, ut ante aedes suas vestibula ac domos porticus essent, de quarum solariis incendia arcerentur: easque sumtu suo exstruxit.

Destinarat etiam Ostia tenus cuncta proruere, atque inde fossam mare veteri urbi inducere. Multa sub eo et adversa navem, et coërcita, nec minus instituta. Adhibitus quotiens modus publicae cenae ad sportulas redactae: interdictum, ne quid in popinis coctitium praeter legumina aut olera vaeniret, cum antea nullum non opsonii genus proponeretur; afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae.

2. Die Verfolgung unter Domitian.

a. Euseb. hist. eccl. L. III. C. 19.

Του αὐτου Δομιτιανου τους απο γενους Δαβιδ ἀναιρεισθαι προστα-ξαντος, παιδιον κατηγορειται (λεγουσι γαρ τινες τῶν αἱρετικῶν) χαλεπωθεντα τῶν

ἀπογονων Ἰουδα· τουτον δε εἰναι ἀδελφον κατα σαρκα του σωτηρος· ὡς ἀπο γενους τυγχανοντων Δαβιδ, και ὡς αὐτου συγγενειαν του Χριστου φερονιων· ταυτα δε δηλοι κατα λεξιν ὡδε πως λεγων ὁ Ἡγησιππος.

b. Über die Inquisition, welche Domitian mit den Christen anstellt; bei Eusebius in demselben Buche C. 20.

Ἐτι (erzählt Hegesipp) δε περιησαν οἱ ἀπο γενους του κυριου υἱωνοι Ἰουδα, του κατα σαρκα λεγομενου αὐτου ἀδελφου, οὑς ἐδηλατορευσαν (deferre, delator), ὡς ἐκ γενους ὀντας Δαβιδ, τουτους δ' ὁ Ἰουοκατος*) ἠγαγε προς Δομετιανον Καισαρα· ἐφοβειτο γαρ την παρουσιαν του Χριστου ὡς και Ἡρωδης· και ἐπηρωτησαν αὐτους, εἰ ἐκ Δαβιδ εἰσι. και ὡμολογησαν. Τοτε ἠρωτησεν αὐτους, ποσας κτησεις ἐχουσιν ἠ ποσων χρηματων κυριευουσιν. Οἱ δε εἰπον ἀμφοτεροι, ἐννακισχιλια δηναρια ὑπαρχειν αὐτοις μονα, ἑκαστῳ αὐτων ἀνηκοντος του ἡμισεως· και ταυτα οὐκ ἐν ἀργυριοις ἐφασκον ἐχειν, ἀλλ' ἐν διατιμησει γης πλεθρων τριακοντα ἐννεα μονων· ἐξ ὡν και τους φορους ἀναφερειν, και αὐτους αὐτουργουντας διατρεφεσθαι. Εἰτα δε και τας χειρας τας ἑαυτων ἐπιδεικνυναι· μαρτυριον της αὐτουργιας την του σωματος σκληριαν και τους ἀπο της συνεχους ἐργασιας ἐναποτυπωθεντας ἐπι των ἰδιων χειρων τυλους παρισταντας. Ἐρωτηθεντας δε περι του Χριστου και της βασιλειας αὐτου, ὁποια τις εἰη και ποτε και ποι φανησομενη, λογον δουναι, ὡς οὐ κοσμικη μεν οὐδ' ἐπιγειος, ἐπουρανιος δε και ἀγγελικη τυγχανει, ἐπι συντελεια του αἰωνος γενησομενη, ὁπηνικα ἐλθων ἐν δοξῃ κρινει ζωντας και νεκρους και ἀποδωσει ἑκαστῳ κατα τα ἐπιτηδευματα αὐτου. Ἐφ' οἱς μηδεν αὐτων κατεγνωκοτα τον Δομετιανον, ἀλλα και ὡς εὐτελων καταφρονησαντα, ἐλευθερους μεν αὐτους ἀνειναι, καταπαυσαι δε δια προσταγματος τον κατα της Ἐκκλησιας διωγμον· τους δε ἀπολυθεντας ἡγησασθαι της Ἐκκλησιων, ὡς ἀν δη μαρτυρας ὁμου και ἀπο γενους ὀντας του κυριου· γενομενης τε εἰρηνης, μεχρι Τραϊανου παραμειναι αὐτους τῳ βιῳ. Ταυτα μεν ὁ Ἡγησιππος.

3. Die Verfolgung unter Trajan.

a. Schreiben Plinius des Jüngern an Trajan. Epistolae Plinii S. L. X. 97.

C. Plinius Trajano Imp. S.

Solenne est mihi, Domine, omnia, de quibus dubito, ad te referre. Quis enim potest melius vel cunctationem meam regere, vel ignorantiam

*) Entweder Revocatus nach Rufinus: dann übersetzt man: Hos Revocatus quidam nomine, qui ad hoc missus fuerat, perduxit ad Domitianum. Oder Evocatus nach Nicephorus. Ein Evocatus war eine höhere Militärperson, welche unter besondern Umständen, obgleich schon die Dienstzeit aus war, vom Kaiser wieder zum Kriegsdienste aufgefordert wurde. Wie man auf Inschriften findet *EVOK.* AUG. Evocatus Augusti. Die griechische Flexion lateinischer Wörter darf nicht befremden.

instruere? Cognitionibus de Christianis interfui nunquam: ideo nescio quid et quatenus aut puniri soleat, aut quaeri. Nec mediocriter haesitavi, sitne aliquod discrimen aetatum, an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant: deturne poenitentiae venia, an ei qui omnino Christianus fuit, desisse non prosit: nomen ipsum, etiamsi flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur. Interim in iis, qui ad me tanquam Christiani deferebantur, hunc sum secutus modum. Interrogavi ipsos, an essent Christiani? Confitentes iterum ac tertio interrogavi, supplicium minatus: perseverantes duci jussi. Neque enim dubitabam, qualecunque esset, quod faterentur, pervicaciam certe, et inflexibilem obstinationem debere puniri. Fuerunt alii similis amentiae: quos, quia cives Romani erant, adnotavi in urbem remittendos; mox ipso tractatu, ut fieri solet, diffundente se crimine, plures species inciderunt. Propositus est libellus sine auctore, multorum nomina continens, qui negarent se esse Christianos, aut fuisse, quum, praeeunte me, deos appellarent, et imagini tuae, quam propter hoc jusseram cum simulacris numinum adferri, thure ac vino supplicarent, praeterea maledicerent Christo: quorum nihil cogi posse dicuntur, qui sunt revera Christiani. Ergo dimittendos putavi. Alii ab indice nominati, esse se Christianos dixerunt, et mox negaverunt: fuisse quidem, sed desisse, quidam ante triennium, quidam ante plures annos, non nemo etiam ante viginti quoque. Omnes et imaginem tuam, deorumque simulacra venerati sunt et Christo maledixerunt. Adfirmabant autem, hanc fuisse summam vel culpae suae, vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire: carmenque Christo, quasi Deo, dicere secum invicem: seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent: quibus peractis morem sibi discedendi fuisse, rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium: quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram. Quo magis necessarium credidi, ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri et per tormenta quaerere. Sed nihil aliud inveni, quam superstitionem pravam et immodicam. Ideoque, dilata cognitione, ad consulendum te decurri. Visa est enim mihi res digna consultatione, maxime propter periclitantium numerum. Multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam, vocantur in periculum et vocabuntur. Neque enim civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est: quae videtur sisti et corrigi posse. Certe satis constat, prope jam desolata templa coepisse celebrari et sacra solennia diu intermissa repeti: passimque vaenire victimas, quarum adhuc rarissimus emptor inveniebatur. Ex quo facile est opinari, quae turba hominum emendari possit, si fiat poenitentiae locus.

b. Die Antwort Trajans an Plinius.

Trajanus Plinio S.

Actum, quem debuisti, mi Secunde, in excutiendis causis eorum, qui Christiani ad te delati fuerant, secutus es. Neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest. Conquirendi non sunt. Si deferantur et arguantur, puniendi sunt; ita tamen, ut, qui negaverit se Christianum esse, idque re ipsa manifestum fecerit, id est, supplicando diis nostris, quamvis suspectus in praeteritum fuerit, veniam ex poenitentia impetret. Sine auctore vero propositi libelli, nullo crimine locum habere debent. Nam et pessimi exempli, nec nostri saeculi est.

4. Über die Stimmung gegen die Christen.

Aus Lucians »Alexander oder der falsche Prophet.« ed. Schmid. Tom. IV. 300 u. 301.

Πευθηνας μεντοι ἐν αὐτῃ Ῥωμῃ κατεστησατο (Ἀλεξ.) πανυ πολλους των συνωμοτων, οἱ τας ἑκαστου γνωμας ἀνηγγελλον αὐτῳ, και τας ἐρωτησεις προεμηνυον, και ὡν μελλοιεν ἐρεισθαι· ὡς ἑτοιμον αὐτον προς τας ἀποκρισεις, και πρωι ἡκειν τους πεμπομενους, καταλαμβανεσθαι.

Και προς μεν τας ἐν τῃ Ἰταλιᾳ, ταυτα και τα τοιαυτα προεμηχανατο· τελετην τε γαρ τινα συνιστατο, και ἀφιδουχιας, και ἱεροφαντιας, τριων ἑξης ἀει τελουμενων ἡμερων. Και ἐν μεν τῃ πρωτῃ, προρρησις ἡν, ὡςπερ Ἀθηνῃσι, τοιαυτη· εἰ τις ἀθεος, ἡ Χριστιανος, ἡ Ἐπικουρειος, ἡκει κατασκοπος των ὀργιων, φευγετω· οἱ δε πιστευοντες τῳ θεῳ, τελεισθησεσθαι τυχῃ τῃ ἀγαθῃ. Ἐκ δευτερου ἐν ἀρχῃ ἐξελασις ἐγιγνετο. Και ὁ μεν ἡγεμων λεγων, ἐξω Χριστιανους· το δε πληθος ἁπαν. ἐπεφθεγγετο, ἐξω Ἐπικουρειους.

V.

Angeblicher Briefwechsel zwischen Jesu und Abgarus, dem Könige von Edessa.

Euseb. Histor. eccles. L. I. C. 13.

1. Brief des Abgarus an Jesus.

Ἀντιγραφον ἐπιστολης γραφεισης ὑπο Ἀβγαρου τοπαρχου τῳ Ἰησου και πεμφθεισης αὐτῳ δι' Ἀνανια ταχυδρομου εἰς Ἱεροσολυμα.

Ἀβγαρος τοπαρχης Ἐδεσσης Ἰησου, σωτηρι ἀγαθῳ ἀναφανεντι ἐν τοπῳ Ἱεροσολυμων χαιρειν. Ἠκουσται μοι τα περι σου και των σων καματων, ὡς ἀνευ φαρμακων και βοτανων ὑπο σου γινομενων. Ὡς γαρ λογος, τυφλους ἀναβλεπειν ποιεις, χωλους περιπατειν και λεπρους

καθαριζεις και ἀκαθαρτα πνευματα και δαιμονας ἐκβαλλεις, και τους ἐν μακρονοσια βασανιζομενους θεραπευεις και νεκρους ἐγειρεις. Και ταυτα παντα ἀκουσας περι σου κατα νουν ἐθεμην το ἑτερον των δυο, ἡ ὁτι συ εἰ ὁ θεος και καταβας ἀπο του οὐρανου ποιεις ταυτα, ἡ υἱος εἰ του θεου ποιων ταυτα. Δια τουτο τοινυν γραψας ἐδεηθην σου σκυλνει προς με, και το παθος ὁ ἐχω θεραπευσαι. Και γαρ ἠκουσα, ὁτι και Ἰουδαιοι καταγογγυζουσι σου, και βουλονται κακωσαι σε. Πολις δε μικροτατη μοι ἐστι και σεμνη, ἡτις ἐξαρκει ἀμφοτερους. Και ταυτα μεν οὑτως ἐγραψε της θειας αὐτον τεως μικρον ἀγυασασης ἐλλαμψεως.

2. Brief Jesu an Abgarus.

Τα ἀντιγραφεντα ὑπ' Ἰησου δι' Ἀνανια ταχυδρομου τοπαρχη Ἀβγαρῳ.

Ἀβγαρε, μακαριος εἰ πιστευσας ἐν ἐμοι μη ἑωρακως με. Γεγραπται γαρ περι ἐμου, τους ἑωρακοτας με μη πιστευσειν μοι, ἱνα οἱ μη ἑωρακοτες αὐτοι πιστευσωσι και ζησωνται. Περι δε οὑ ἐγραψας μοι ἐλθειν προς σε, δεον ἐστι παντα δι' ἁ ἀπεσταλην ἐνταυθα πληρωσαι με. Και μετα το πληρωσαι, οὑτως ἀναληφθηναι προς τον ἀποστειλαντα με. Και ἐκειθεν ἀναληφθω, ἀποστελω σοι τινα των μαθητων μου, ἱνα ἰασηται σου το παθος και ζωην σοι και τοις συν σοι παρασχηται.

VI.

Nachrichten über Jesus Christus und seine Religion aus nichtchristlichen Schriften dieses Zeitalters.

1. Josephi Antiquitat. L. XVIII. C. 3. §. 3. Des Josephus Zeugniß über Jesus.

Γινεται κατα τουτον τον χρονον Ἰησους, σοφος ἀνηρ, εἰγε ἀνδρα αὐτον λεγειν χρη· ἠν γαρ παραδοξων ἐργων ποιητης, διδασκαλος ἀνθρωπων των ἡδονῃ τ' ἀληθη δεχομενων· και ἑαυτου μεν Ἰουδαιους, πολλους δε και του Ἑλληνικου ἐπηγαγετο. Ὁ Χριστος οὑτος ἠν. Και αὐτον ἐνδειξει των πρωτων ἀνδρων παρ' ἡμιν, σταυρῳ ἐπιτετιμηκοτος Πιλατου, οὐκ ἐπαυσαντο οἱ γε πρωτον αὐτον ἀγαπησαντες. Ἐφανη γαρ αὐτοις τριτην ἐχων ἡμεραν παλιν ζων, των θειων προφητων ταυτα τε και ἀλλα μυρια θαυμασια περι αὐτου εἰρηκοτων. Εἰς ὁτε νυν των Χριστιανων ἀπο τουδε ὠνομασμενων οὐκ ἐπελιπε το φυλον.

2. Aus Lucians: »Vom Lebensende des Peregrinus.« ed. Schmid. Tom. VII. p. 427 seq.

Ὁτεπερ και (Περεγρινος) την θαυμαστην σοφιαν των Χριστιανων ἐξεμαθε, περι την Παλαιστινην τοις ἱερευσι και γραμματευσιν αὐτων

ξυγγενομενος. Και τι γαρ; ἐν βραχει παιδας αὐτους ἀπεφηνε, προφητης, και θιασαρχης, και ξυναγωγευς, και παντα μονος αὐτος ὢν. Και των βιβλων τας μεν ἐξηγειτο, καὶ διεσαφει, πολλας δε αὐτος και ξυνεγραφε, και ὡς θεον αὐτον ἐκεινοι ἡγουντο, και νομοθετη ἐχρωντο, και προστατην ἐπεγραφον· τον μεγαν (μαγον) γουν ἐκεινον ἐτι σεβουσιν ἀνθρωπον, τον ἐν τη Παλαιστινη ἀνασκολοπισθεντα, ὁτι καινην ταυτην τελετην εἰσηγαγεν ἐς τον βιον.

Τοτε δη και συλληφθεις ἐπι τουτῳ ὁ Πρωτευς (Περεγρινος), ἐνεπεσεν εἰς το δεσμωτηριον. — — —

Ἐπει δ' οὐν ἐδεδετο, οἱ Χριστιανοι συμφοραν ποιουμενοι το πραγμα, παντα ἐκινουν ἐξαρπασαι πειρωμενοι αὐτον· εἰτ' ἐπει τουτο ἠν ἀδυνατον, ἠγε ἀλλη θεραπεια πασα οὐ παρεργως ἀλλα ξυν σπουδῃ ἐγιγνετο· και ἐωθεν μεν εὐθυς ἠν ὁραν παρα τῳ δεσμωτηριῳ περιμενοντα γραϊδια, χηρας τινας, και παιδια ὀρφανα. Οἱ δε ἐν τελει αὐτων και συνεκαθευδον ἐνδον μετ' αὐτου, διαφθειροντες τους δεσμοφυλακας. Εἰτα δειπνα ποικιλα εἰσεκομιζετο, και λογοι ἱεροι αὐτων ἐλεγοντο, και ὁ βελτιστος Περεγρινος (ἐτι γαρ τουτο ἐκαλειτο) καινος Σωκρατης ὑπ' αὐτων ὠνομαζετο.

Και μην και των ἐν Ἀσιᾳ πολεων ἐστιν, ὡν ἠκον τινες των Χριστιανων στελλοντων ἀπο του κοινου, βοηθησοντες, και ξυναγορευσοντες, και παραμυθησομενοι τον ἀνδρα. Ἀμηχανον δε τι το ταχος ἐπιδεικνυνται, ἐπειδαν τι τοιουτον γενηται, δημοσιον· ἐν βραχει γαρ, ἀφειδουσι παντων. — — —

Πεπεισασι γαρ αὐτους οἱ κακοδαιμονες, το μεν ὁλον ἀθανατοι ἐσεσθαι, και βιωσεσθαι τον ἀει χρονον. Παρ' ὁ και καταφρονουσι του θανατου, και ἑκοντες αὐτους ἐπιδιδοασιν οἱ πολλοι. Ἐπειτα δε ὁ νομοθετης ὁ πρωτος ἐπεισεν αὐτους, ὡς ἀδελφοι παντες εἰεν ἀλληλων· ἐπειδαν ἁπαξ παραβαντες, θεους μεν τους Ἑλληνικους ἀπαρνησωνται, τον δε ἀνεσκολοπισμενον ἐκεινον σοφιστην αὐτων προσκυνωσι, και κατα τους ἐκεινου νομους βιωσι. Καταφρονουσιν οὐν ἁπαντων ἐξισης, και κοινα ἡγουνται, ἀνευ τινος ἀκριβους πιστεως τα τοιαυτα παραδεξαμενοι. Ἠν τοινυν παρελθῃ τις εἰς αὐτους γοης, και τεχνιτης ἀνθρωπος, και πραγμασι χρησθαι δυναμενος, αὐτικα μαλα πλουσιος ἐν βραχει ἐγενετο, ἰδιωταις ἀνθρωποις ἐγχανων.

p. 433 u. 434.

Ἐξηει το δευτερον πλανησομενος, ἱκανα ἐφοδια τους Χριστιανους ἐχων, ὑφ' ὡν δυρυφορουμενος, ἐν ἁπασιν ἀφθονος ἠν. Και χρονον μεν τινα οὕτως ἐβοσκετο. Εἰτα παρανομησας τι και ἐς ἐκεινους (ὡφθη γαρ τι, ὡς οἰμαι, ἐσθιων των ἀποῤῥητων αὐτοις) οὐκ ἐτι προσιεμενων αὐτων ἀπυρουμενος, ἐκ παλινῳδιας ᾠετο δειν ἀπαιτειν παρα της πολεως τα κτηματα, και γραμματειον ἐπιδους, ἠξιου ταυτα κομισασθαι, κελευσαντος βασιλεως.

VII.

Nachricht über die liturgiſche Verfaſſung zur Zeit Juſtins des Märtyrers.

Aus deſſen erſter Apologie; ed. Lond. 1732. p. 88., mit Auslaſſung der Stellen, die nicht zur Liturgie gehören.

Ὅσοι πεισθωσι καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι καὶ βιοῦν οὕτως δυνασθαι ὑπισχνοῦνται, εὔχεσθαί τε καὶ αἰτεῖν νηστεύοντες παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν διδασκονται, ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηστευόντων αὐτοις· ἔπειτα ἀγονται ὑφ' ἡμῶν ἔνθα ὕδωρ ἐστι, καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως ὃν καὶ ἡμεις αὐτοι ἀνεγεννηθημεν, ἀναγεννωνται. Ἐπ' ὀνόματος γαρ τοῦ πατρος τῶν ὅλων καὶ δεσποτου Θεου, καὶ τοῦ σωτηρος ἡμῶν Ἰησου Χριστου, καὶ πνευματος ἁγιου, τὸ ἐν τῷ ὕδατι τοτε λουτρον ποιουνται.

Λογον εἰς τουτο παρα τῶν ἀποστολων ἐμαθομεν τουτον· ἐπειδη την πρωτην γενεσιν ἡμων ἀγνοουντες κατ' ἀναγκην γεγεννημεθα ἐξ ὑγρας σπορας κατα μιξιν την των γονιων προς ἀλληλους, καὶ ἐν ἔθεσι φαυλοις καὶ πονηραις ἀνατροφαις γεγοναμεν, ὅπως μη ἀναγκης τεκνα μηδε ἀγνοιας μενωμεν, ἀλλα προαιρεσεως καὶ ἐπιστημης, ἄφεσεως τε ἁμαρτιων ὑπερ ὧν προημαρτομεν τυχωμεν ἐν τῷ ὕδατι, ἐπονομαζεται τῷ ἑλομενῳ ἀναγεννηθηναι, καὶ μετανοησαντι ἐπι τοις ἡμαρτημενοις, το του πατρος τῶν ὅλων καὶ δεσποτου Θεου ὀνομα· αὐτο τουτο μονον ἐπιλεγοντες τουτον λουσομενον ἀγοντες ἐπι το λουτρον. Ὄνομα γαρ τῷ ἀῤῥητῳ Θεῳ οὐδεις ἐχει εἰπειν· εἰ δε τις τολμησειεν εἶναι λεγειν, μεμηνε την ἀσωτον μανιαν. Καλειται δε τουτο το λουτρον φωτισμος, ὡς φωτιζομένων την διανοιαν των ταυτα μανθανοντων· καὶ ἐπ' ὀνόματος δε Ἰησου Χριστου, του σταυρωθεντος ἐπι Ποντιου Πιλατου, καὶ ἐπ' ὀνόματος πνευματος ἁγιου, ὁ δια των προφητων προεκηρυξε τα κατα τον Ἰησουν παντα, ὁ φωτιζομενος λουεται.

Ἡμεις μετα το οὑτως λουσαι τον πεπεισμενον καὶ συγκατατεθειμενον, ἐπι τουτο λεγομενους ἀδελφους ἀγομεν ἔνθα συνηγμενοι εἰσι, κοινας εὐχας ποιησομενοι ὑπερ τε ἑαυτων καὶ του φωτισθεντος καὶ ἀλλων πανταχου παντων εὐτονως, ὁπως καταξιωθωμεν τα ἀληθη μαθοντες, καὶ δι' ἔργων ἀγαθος πολιτευται καὶ φυλακες των ἐντεταλμενων εὑρεθηναι, ὁπως την αἰωνιον σωτηριαν σωθωμεν. Ἀλλήλους φιληματι ἀσπαζομεθα παυσαμενοι των εὐχων. Ἔπειτα προσφερεται τῷ προεστωτι των ἀδελφων ἀρτος, καὶ ποτηριον ὕδατος καὶ κραματος· καὶ οὗτος λαβων, αἶνον καὶ δοξαν τῷ πατρι των ὅλων, δια του ὀνόματος του υἱου, καὶ του πνευματος του ἁγιου, ἀναπεμπει· καὶ εὐχαριστιαν ὑπερ του κατηξιωσθαι τουτων παρ' αὐτου ἐπι πολυ ποιειται· οὗ συντελεσαντος τας εὐχας καὶ την εὐχαριστιαν, πας ὁ παρων λαος ἐπευφημει λεγων, Ἀμην· το δε Ἀμην τῃ Ἑβραϊδι φωνῃ, το γενοιτο σημαινει. Εὐχαριστησαντος

δε του προεστωτος, και επευφημησαντος παντος του λαου, οι καλουμενοι παρ ημιν διακονοι διδοασιν εκαστω των παροντων μεταλαβειν απο ευχαριστηθεντος αρτου και οινου και υδατος και τοις ου παρουσιν αποφερουσι. Και η τροφη αυτη καλειται παρ' ημιν ευχαριστια, ης ουδενι αλλω μετασχειν εξον εστιν, η τω πιστευοντι αληθη ειναι τα διδιδαγμενα υφ' ημων, και λουσαμενω το υπερ αφεσεως αμαρτιων και εις αναγεννησιν λουτρον, και ουτως βιουντι ως ο Χριστος παρεδωκεν.

Οι αποστολοι εν τοις γενομενοις υπ' αυτων απομνημονευμασιν, α καλειται ευαγγελια, ουτως παρεδωκαν εντεταλθαι αυτοις τον Ιησουν, λαβοντα αρτον ευχαριστησαντα ειπειν· Τουτο ποιειτε εις την αναμνησιν μου, τουτ' εστι το σωμα μου· και το ποτηριον ομοιως λαβοντα και ευχαριστησαντα ειπειν· Τουτο εστι το αιμα μου· και μονοις αυτοις μεταδουναι.

Ημεις μετα ταυτα λοιπον αει τουτων αλληλους αναμιμνησκομεν και οι εχοντες τοις λειπομενοις πασιν επικουρουμεν, και συνεσμεν αλληλοις αει. Επι πασι τε οις προσφερομεθα ευλογουμεν τον ποιητην των παντων, δια του υιου αυτου Ιησου Χριστου και δια πνευματος του αγιου. Και τη του ηλιου λεγομενη ημερα παντων κατα πολεις η αγρους μενοντων επι το αυτο συνελευσις γινεται, και τα απομνημονευματα των αποστολων, η τα συγγραμματα των προφητων αναγινωσκεται μεχρις εγχωρει. Ειτα, παυσαμενου του αναγινωσκοντος, ο προεστως δια λογου την νουθεσιαν και προκλησιν της των καλων τουτων μιμησεως ποιειται. Επειτα αναστασμεθα κοινη παντες, και ευχας πεμπομεν· και, ως προεφημεν, παυσαμενων ημων της ευχης, αρτος προσφερεται, και οινος και υδωρ. Και ο προεστως ευχας ομοιως και ευχαριστιας, οση δυναμις αυτω, αναπεμπει, και ο λαος επευφημει λεγων το αμην· και η διαδοσις και η μεταληψις απο των ευχαριστηθεντων εκαστω γινεται, και τοις ου παρουσι δια διακονων πεμπεται. Οι ευπορουντες δε και βουλομενοι, κατα προαιρεσιν εκαστος την εαυτου ο βουλεται διδωσι, και το συλλεγομενον παρα τω προεστωτι αποτιθεται, και ουτος επικουρει ορφανοις τε και χηραις και τοις δια νοσον η δι' αλλην αιτιαν λειπομενοις και τοις εν δεσμοις ουσι και τοις παρεπιδημοις ουσι ξενοις και απλως πασι τοις εν χρεια ουσι κηδεμων γινεται.

Την δε του ηλιου ημεραν κοινη παντες την συνελευσιν ποιουμεθα επειδη πρωτη εστι ημερα, εν η ο Θεος, το σκοτος και την υλην τρεψας, κοσμον εποιησε, και Ιησους Χριστος ο ημετερος σωτηρ τη αυτη ημερα εκ νεκρων ανεστη. Τη γαρ προ της κρονικης εσταυρωσαν αυτον και τη μετα την κρονικην, ητις εστι ηλιου ημερα, φανεις τοις αποστολοις αυτου και μαθηταις εδιδαξε ταυτα, απερ εις επισκεψιν και υμιν ανεδωκαμεν.

VIII.

Stellen aus den Briefen der apoſtoliſchen Väter über den Biſchof, Presbyter und Diakon.

1. Stellen, in welchen über alle drei gehandelt wird.

a. Ignatius an die Trallianer.

C. 2. Ὅτ' ἀν γαρ τῳ ἐπισκοπῳ ὑποτασσεσθε ὡς Ἰησου Χριστῳ, φαινεσθε μοι οὐ κατα ἀνθρωπινον ζωντες, ἀλλα κατα Ἰησουν Χριστον — — — — ἀναγκαιον οὐν ἐστιν, ὡςπερ ποιειτε, ἀνευ του ἐπισκοπου μηδεν ποιειν ὑμας· ἀλλ' ὑποτασσεσθε και τῳ πρεσβυτεριῳ, ὡς τοις ἀποστολοις Ἰησου Χριστου, της ἐλπιδος ἡμων, ἐν ᾧ διαγοντες εὑρεθησωμεθα· δει δε και τους διακονους ὀντας μυστηριον (μυστηριων) Ἰησου Χριστου, κατα παντα τροπον πασιν ἀρεσκειν· οὐ γαρ βρωματων και ποτων εἰσι διακονοι, ἀλλ' ἐκκλησιας θεου ὑπηρεται.

Δεον οὐν αὐτους φυλασσεσθαι τα ἐγκληματα ὡς πυρ.

C. 3. Ὁμοιως παντες ἐντρεπεσθωσαν τους διακονους ὡς Ἰησουν Χριστον· ὡς και τον ἐπισκοπον, ὀντα υἱον του πατρος. Τους δε πρεσβυτερους ὡς συνεδριον θεου, και ὡς συνδεσμον ἀποστολων χωρις τουτων ἐκκλησια οὐ καλειται· περι ὡν πεπεισμαι ὑμας οὑτως ἐχειν· το γαρ ἐξεμπλαριον της ἀγαπης ὑμων ἐλαβον και ἐχω μεθ' ἐμαυτου ἐν τῳ ἐπισκοπῳ ὑμων· οὐ αὐτο το καταστημα μεγαλη μαθητεια, ἡ δε πραοτης αὐτου δυναμις· ὁν λογιζομαι και τους ἀθεους ἐντρεπεσθαι, ἀγαπωντας ὡς οὐ φειδομαι ἐαυτου ποτερον.

b. Ignatius an die Magneſier.

C. 6. — — — — παραινω ἐν ὁμονοιᾳ θεου σπουδαζετε παντα πρασσειν, προκαθημενου ἐπισκοπου εἰς τοπον θεου, και των πρεσβυτερων εἰς τοπον συνεδριου των ἀποστολων, και των διακονων, των ἐμοι γλυκυτατων, πεπιστευμενων διακονιαν Ἰησου Χριστου — — — μηδεν ἐστω ἐν ὑμιν ὁ δυνησεται ὑμας μερισαι, ἀλλ' ἑνωθητε τῳ ἐπισκοπῳ, και τοις προκαθημενοις, εἰς τοπον και διδαχην ἀφθαρσιας.

C. 7. Ὡςπερ οὐν ὁ κυριος ἀνευ του πατρος οὐδεν ἐποιησε, ἡνωμενος ὡν, οὐτε δι' αὐτου, οὐτε δια των ἀποστολων, οὑτως μηδε ὑμεις ἀνευ του ἐπισκοπου, και των πρεσβυτερων μηδεν πρασσετε.

c. Ignatius an die Smyrnäer.

C. 8. Παντες τῳ ἐπισκοπῳ ἀκολουθειτε, ὡς Ἰησους Χριστος τῳ πατρι· και τῳ πρεσβυτεριῳ, ὡς τοις ἀποστολοις· τους δε διακονους ἐντρεπεσθε, ὡς θεου ἐντολην· μηδεις χωρις του ἐπισκοπου τι πρασσετω των ἀνηκοντων εἰς την ἐκκλησιαν· ἐκεινη βεβαια εὐχαριστια ἡγεισθω, ἡ ὑπο τον ἐπισκοπον ουσα, ἡ ᾧ ἀν αὐτος ἐπιτρεψῃ. Ὁπου ἀν φανῃ ὁ

ἐπισκοπος, ἐκει το πληθος ἐστω· ὡςπερ ὁπου ἀν ᾖ Χριστος Ἰησους, ἐκει ἡ καθολικη ἐκκλησια. Οὐκ ἐξον ἐστιν χωρις του ἐπισκοκου οὐτε βαπτιζειν, οὐτε ἀγαπην ποιειν· ἀλλ' ὁ ἀν ἐκεινος δοκιμαση, τουτο και τῳ Θεῳ ἐυαριστον· ἱνα ἀσφαλες ᾖ και βεβαιον παν ὁ πρασσεται.

C. 9. Εὐλογον ἐστιν λοιπον ἀναγνῳναι, και ὡς ἐτι καιρον ἐχομεν, εἰς Θεον μετανοειν· καλως ἐχει, Θεον και ἐπισκοπον εἰδεναι· ὁ τιμων ἐπισκοπον, ὑπο Θεου τετιμηται· ὁ λαθρα ἐπισκοπου τι πρασσων, τῳ διαβολῳ λατρευει.

2. Eine Stelle, wo das Verhältniß des Biſchofs zum Presbyter angegeben iſt.

Ignatius an die Epheſer C. 4. Πρεπει ὑμιν συντρεχειν τῃ του ἐπισκοπου γνωμῃ, ὁπερ και ποιειτε· το γαρ ἀξιονομαστον ὑμων πρεσβυτεριον, του Θεου ἀξιον, οὐτως συνηρμοσται τῳ ἐπισκοπῳ, ὡς χορδαι κιθαρᾳ· διὰ τουτο ἐν τῃ ὁμονοιᾳ ὑμων, και συμφωνῳ ἀγαπῃ Ἰησους Χριστος ᾀδεται.

3. Eine Stelle, wo blos vom Presbyter und Diakon geredet iſt*).

Polykarp an die Philipper C. 5. Διακονοι ἀμεμπτοι κατενωπιον αὐτου (Θεου) της δικαιοσυνῃς, ὡς Θεου ἐν Χριστῳ (και Χριστου . . ?) διακονοι, και οὐκ ἀνθρωπων· μη διαβολοι, μη διγλωσσοι, ἀφιλαργυροι, ἐγκρατεις περι παντα, εὐσπλαγχνοι, ἐπιμελεις, πορευομενοι κατα την ἀληθειαν του κυριου, ὁς ἐγενετο διακονος παντων.

C. 6. Και οἱ πρεσβυτεροι δε εὐσπλαγχνοι, εἰς παντες ἐλεημονες, ἐπιστρεφοντες τα ἀποπεπλανημενα, ἐπισκεπτομενοι παντας ἀσθενεις, μη ἀμελουντες χηρας, ἡ ὀρφανου, ἡ πενητος· ἀλλα προνοουντες ἀει του καλου ἐνωπιον Θεου και ἀνθρωπων, ἀπεχομενοι πασης ὀργης, προσωποληψιας, κρισεως ἀδικου, μακραν ὀντες πασης φιλαργυριας, μη ταχεως πιστευοντες κατα τινος, μη ἀποτομοι ἐν κρισει, εἰδοτες ὁτι παντες ὀφειλεται ἐσμεν ἀμαρτιας.

---

*) In der Gemeinde zu Philippi ſcheint zu der Zeit, als Polykarp dieſen Brief ſchrieb, kein Biſchof geweſen zu ſein; wenigſtens wird er nicht erwähnt, was doch wohl geſchehen ſein würde, da er von den beiden anderen Beamten ſo ausführlich ſpricht.

Hannover,
gedruckt in der Königlichen Hof-Buchdruckerei der Gebrüder Jänecke.

Verzeichniß

der den Sinn entstellenden Druckfehler.

Seite	72.	Zeile	8.	von oben,	statt griffen lies: griff er.
"	104.	"	14.	" "	st. Bemerkungen l.: Bewerbungen.
"	140.	"	14.	" unten	ist hinter ἄμος das Kolon zu streichen.
"	165.	"	11.	" "	st. Onesinus l.: Onesimus.
"	170.	"	8.	" oben	st. in l.: an.
"	173.	"	7.	" "	st. Geschichte l.: Geschäfte.
"	175.	"	9.	" "	st. hätte l.: hatte.
"	183.	"	5.	" "	st. welchen l.: welche.
"	242.	"	3.	" "	st. patrinischen l.: petrinischen.
"	244.	"	6.	" unten	st. wenigsten l.: weitesten.
"	264.	"	6.	" oben	st. der l.: die.
"	284.	"	9.	" unten	st. verwaltende l.: vorwaltende.
"	303.	"	8.	" oben	st. Es l.: Er.
"	313.	"	14.	" oben	st. als l.: alles.

Kleinere Druckfehler wolle der Leser nachsichtsvoll entschuldigen

HOMILETIK

DER

EVANGELISCH-PROTESTANTISCHEN KIRCHE

SYSTEMATISCH DARGESTELLT

VON

ALEXANDER SCHWEIZER,

Doctor und ordentlichem Professor der Theologie, Kirchenrath, und Pfarrer am Grossmünster in Zürich.

LEIPZIG,

WEIDMANN'SCHE BUCHHANDLUNG.

1848.

VORWORT.

Zwei Gründe vornehmlich haben mich bewogen, diese Homiletik herauszugeben. Zunächst können die Collegien fruchtbarer werden, wenn mehr Zeit für praktische Uebungen gewonnen und die Theorie in Form von Repetitorien durchgearbeitet wird. Sodann ist in der neuern Homiletik die organische oder systematische Methode noch so gänzlich vernachlässigt, dass jeder Versuch, das Versäumte nachzuholen, zeitgemäss sein muss.

Dem gemäss ist die homiletische Wissenschaft hier behandelt worden. Praktische Beispiele, wie sie *Palmers* Homiletik auszeichnen, sind ganz weggelassen, da sie den Collegien vorbehalten bleiben; das theoretische Material aber sollte mit ziemlicher Vollständigkeit und in bestimmter Organisation so dargeboten werden, dass die Zuhörer, wenn sie es gelesen haben, durch Repetitorien in kürzerer Zeit zur festern Aneignung der Theorie geführt werden können; eine Lehrmethode, welche, für praktische Disciplinen an sich nicht ungeeignet, jedenfalls da sich empfehlen wird, wo man die der praktischen Theologie zu widmende Zeit gern vermindert, um für Vorlesungen über Disciplinen der theoretischen Theologie mehr Raum zu gewinnen. Nur die allgemeine Einleitung, welche zum Behuf organischer Ableitung und Systematisirung der Homiletik ein encyclopädisches Bild der praktischen Theologie, besonders des kirchendienstlichen Theils, zu entwerfen hat, ist gedrängter behandelt worden.

Eben als das Manuscript an den Verleger abgehen sollte, erschien der erste Band der praktischen Theologie von *Nitzsch*, die Homiletik nicht schon enthaltend, wohl aber die Eintheilung des gesammten Gebietes. Diese ist bei Nitzsch eine andere, wesentlich früher schon angedeutet und von mir schon berücksichtigt. Ob die Homiletik näher mit der Katechetik als Dienst am Wort (Didaktik) oder näher mit der Liturgik als Theorie des Cultus zusammengestellt werde, ist allerdings nicht gleichgültig.

Das Erstere, von Nitzsch wieder begründet, ist dem ältern Protestantismus angemessener, sofern die Religion als Theologie und Lehre aufgefasst wurde; die letztere Methode hingegen entsteht, sobald jene ältere Auffassung berichtigt und gewisse Mängel der frühern protestantischen Cultusidee beseitigt werden wollen: ein Zusammenhang des Standpunktes mit der Methodik, welchen ich in der Homiletik selbst aufgezeigt habe. Was Nitzsch S. 114 wider meine Eintheilung der praktischen Theologie erinnert, trifft theils nicht das Wesentliche, theils kann es sie nicht beseitigen. Dem Gedanken an ungleiches Maass von Freiem und Gebundenem in den verschiedenen Sphären des Kirchendienstes habe ich niemals Folge gegeben, daher auch nicht in der Homiletik; die Frage, ob es protestantisch sei, von der Lehrthätigkeit nicht auszugehen, ist so eben beantwortet worden; ferner ist es ganz richtig, dass nicht blos die kirchendienstlichen, sondern auch die kirchenregimentlichen Handlungen kirchliche sind, nur sind die letztern nach protestantischer Ansicht keine klerikalischen, und darum bleiben auch die theologischen Bildungsanstalten und Lehrthätigkeiten vom Kirchendienste bestimmt unterschieden; endlich sollen die regierenden Thätigkeiten neben den erbauenden durchaus nicht vergessen sein, nur sind sie ebenfalls keine klerikalischen, mag immerhin die Person des Klerikers zugleich noch in nicht-klerikalischer Stellung auftreten können.

Beide und noch andre Versuche, die praktische Theologie zu organisiren, werden neben einander hergehen. Für die Homiletik unmittelbar wichtig ist nur die Frage, ob ihr Gebiet mit Katechetik als Dienst am Wort oder mit Liturgik als Cultus zu begreifen sei. Dass die Predigt zunächst nicht Cultus war, hat schon *Mosheim* gesehen; wie sie sich aber als Act des Cultus bestimmt, muss eben von der Homiletik begriffen werden. Zu diesem Zwecke war auf die Geschichte der Homiletik Rücksicht zu nehmen. Dass dabei die reformirten Lehrbücher mit hervorgehoben wurden, war theils der Stellung des Verfassers aufgegeben, theils soll ja die Homiletik unsrer Zeit für die ganze protestantische Kirche, sei es der Union, sei es der beiden Typen, bestimmt sein. Eine Erneuerung ist in der Praxis eingetreten seit *Reinhard*; die Theorie dieser erneuerten Praxis hat bisher nur *Palmer* ausgeführt, in einem so brauchbaren Werke, dass ich nur wünschen kann, es möge neben dem meinigen fortwirken. Dort wird näher die unmittelbare Leitung der Praxis bezweckt, hier die wissenschaftliche Organisation der Theorie selbst: insofern können beide Werke einander ergänzen.

Zürich, im September 1847.

DER VERFASSER.

INHALT.

EINLEITUNG.

I. Ausmittelung des Gebietes der praktischen Theologie.

Seite

§ 1. Jede Disciplin ist im Zusammenhang mit den übrigen aufzustellen 1

§ 2. Ein Cyclus zusammengehöriger Disciplinen ist aus ihrer höhern Einheit, die theologischen aus dem Begriff der Theologie abzuleiten . 2

§ 3. Der Begriff der praktischen Theologie bestimmt sich gegenüber der nicht-praktischen 2

§ 4. Praktische und theoretische gehen hervor aus der christlich-positiven Theologie 3

§ 5. Die christliche Religion, als Glaube sich bestimmend, kommt zur Theologie, indem sie über den Glauben ein Erkennen bildet, das Erkennen als gläubiges und das Glauben als erkanntes unterscheidet 4

§ 6. Die Entwicklung dieser Theologie vollzieht sich, indem das Praktische und Nichtpraktische aus ihrem unmittelbaren Ineinander in bestimmten Unterschied treten 6

§ 7. Die praktische Theologie als das auf die kirchliche Verwirklichung des Gottesreiches hingerichtete Erkennen steht in Beziehung auf die theoretische, sowohl historischen als speculativen Theils 7

II. Eintheilung der praktischen Theologie.

§ 8. Sie zerfällt in die Lehre von der Selbstorganisirung der Kirche und von den aus dieser dann hervorgehenden Thätigkeiten 8

§ 9. Diese im Begriffe selbst liegende Eintheilung hat sich geschichtlich immer geltend gemacht 11

§ 10. Kirchenregiment und Kirchendienst setzen einander voraus, so dass jedes Element in der Kirche für beide vorhanden ist und von der Theorie beider betrachtet wird 14

§ 11. Der Angelpunkt des kirchlichen Lebens, sowie der praktischen Theologie ist der klerikalische Gegensatz, in dessen Form der Charakter einer Kirche sich ausspricht 15

§ 12. Die praktische Theologie lehrt theils als Theorie des Kirchenregiments die Aufstellung des Klerus, theils als Theorie des Kirchendienstes die vom Klerus nun amtlich auszuübende Wirksamkeit . 16

III. Kirchenregimentliche Bedingungen der Theorie des Kirchendienstes.

§ 13. Der Kirchendienst ist bedingt durch die kirchenregimentliche Organisation des Klerus und der Gemeinde für einander 19

Seite

§ 14. Er ist weiter bedingt durch die innere Berufung in ihrem Zusammensein mit der äussern 22
§ 15. In der protestantischen Kirche ist der vom Kleriker zu fordernde Vorzug die Erregtheit des frommen Lebens, wie sie durch wissenschaftlichen und erbaulichen Verkehr mit der heiligen Schrift bestimmt wird 23
§ 16. Nach Aussen die Leichtigkeit christlicher Mittheilung in Form der Rede 25

IV. Organisation der Theorie des Kirchendienstes.

§ 17. Der Kirchendienst ist die Amtsthätigkeit des Geistlichen in der Gemeinde, die Theorie ist die Lehre von derselben 27
§ 18. Die Eintheilung ist im Begriff der Gemeinde und des Amtes gegeben: cultische, pastorale und halieutische Sphäre 28
§ 19. Im Kirchendienst liegen eine bestimmter normirte und eine freier zugemuthete Seite. Diese Theilung kreuzt sich mit der erstern . 31
§ 20. So entstehen drei Hauptgebiete, deren jedes zweitheilig ist . . . 33
§ 21. Die Disciplinen der gebundenen Seite sind bestimmter abhängig vom Kirchenregiment 36
§ 22. Organischer Wechseleinfluss aller praktischen Disciplinen. . . . 37

DER THEORIE DES KIRCHENDIENSTES

erster Theil.

Theorie des Cultus.

§ 23. Die Theorie des cultischen Kirchendienstes ist aus dem Begriff des Cultus, näher des christlichen, zunächst des protestantischen abzuleiten 40

I. Vom Cultus überhaupt.

§ 24. Aus dem religiösen Gemeinglauben geht der Cultus als dessen feierliche Darstellung hervor 41
§ 25. Räumliche Bedingung des Cultus 43
§ 26. Zeitliche Bedingung 44
§ 27. Die räumliche und zeitliche Begrenzung in einander 46
§ 28. Die Cultusgemeinde 47
§ 29. Der Gegensatz von Priestern und Laien 48
§ 30. Die Darstellung der Priesterwürde im Ornat 50
§ 31. Der Cultus ist Selbstzweck und erbaut 51
§ 32. Unterschied des darzustellenden Gehaltes von der Darstellung, welche jenem congruent werden soll 53
§ 33. Die Darstellung als Kunst und Rede 54
§ 34. Alle Kunstzweige im heiligen Styl können vorkommen, ergänzt durch die Rede 57
§ 35. In historischen Religionen kann die Richtung auf das Gewordene und die auf das Ursprüngliche vorherrschen, woraus eine confessionelle Trennung entstehen kann 59

II. Vom christlichen Cultus.

§ 36. Sein eigenthümlicher und absoluter Charakter ist aus dem Eigenthümlichen und Absoluten der christlichen Religion selbst zu begreifen, aus der Erlösung in Christo und der Idee des Gottmenschen 60
§ 37. Da Gott geoffenbart ist, so wird der Cultus ein freudiger und kindlicher 62
§ 38. Er stellt wesentlich die Erlösung dar und bezieht sich in all seinen Elementen auf diese 63

Seite

§ 39. Der Erlöser ist darzustellen wie er in der Gemeinde fortlebt im heil. Geiste 65
§ 40. Zugleich ist darzustellen alles dem Christenthume Assimilirte mit dem Anspruch auf das Uebrige 66
§ 41. Beharrlich Unveränderliches und Veränderliches müssen an einander vorkommen 67
§ 42. Symbolische und sprachliche Darstellung in ungleicher Mischung . 69
§ 43. Der klerikalische Gegensatz, gerade im Cultusgebiet am bestimmtesten hervortretend, kann nur auf Grundlage brüderlicher Gleichheit Aller christlich sein 70
§ 44. Die Veränderlichkeit des christlichen Cultus stellt sich in der Geschichte desselben dar 72
§ 45. Die erste Gestaltung des christlichen Cultus bedingt durch die Synagoge 73
§ 46. Später wird jüdische und heidnische Pracht aufgenommen, bis im römischen Typus die Form erstarrt 75

III. Vom evangelisch-protestantischen Cultus.

§ 47. Er stellt dar die Verneinung der römisch-katholischen Ausartungen und die Herstellung des reinen Christenthums mittelst der heiligen Schrift 77
§ 48. Die Reformation hat die Predigt hergestellt, das Liturgische hingegen mehr nur negativ, beschränkend behandelt 79
§ 49. Eine positive Idee des Liturgischen konnte erst erwachen, als die missionare Periode für den Protestantismus vorbei war 82
§ 50. Im katholischen Cultus herrscht die Darstellung der seienden, im protestantischen die der werdenden Kirche vor 86
§ 51. Die alte Zweitheiligkeit des Kanzel- und Altardienstes ist wohl begründet 87
§ 52. Der klerikalische Gegensatz geht ungleich durch das Homiletische und Liturgische. Beider Verwaltung ist Einem Amte übergeben . 88
§ 53. Der Ornat wird in mässiger Form auftreten 90
§ 54. Cultus organisirt sich, soweit der klerikalische Gegensatz geht . . 92
§ 55. Als Darstellung des Gemeinglaubens und seiner individuellen Ausprägung: liturgischer und homiletischer Dienst 94
§ 56. Im Liturgischen sowohl als Homiletischen wird Dreierlei dargestellt: das eigentlich Cultische, das Pastorale und das Halieutische 96
§ 57. In der Liturgik wird ein principieller, elementarischer und constructiver Theil auftreten, jeder mit seinem besondern Eintheilungsprincip 98

DIE THEORIE DES CULTUS

nach der freien Seite:

HOMILETIK.

EINLEITUNG.

I. Rückblick auf die bisherige Theorie.

§ 58. Am frühsten angebahnt, ist die Homiletik dennoch bis zur Reformation nur ungenügend entwickelt worden 102
§ 59. Mit der Reformation gehoben sinkt sie bald wieder in eine mechanische Form zurück, besonders in der lutherischen Kirche . . . 106
§ 60. Dagegen reagirt der Pietismus, verfiel aber ins Unmethodische, bis man die Verschmelzung des frommen und oratorischen Interesses wieder gesucht hat 108
§ 61. Der Reinhardischen Methode haben sich neuere gegenübergestellt, nicht immer ohne Verkennung des Oratorischen 110

Seite

II. Behandlungsweise der Homiletik.

§ 62. Die Homiletik ist als principielle, materielle und formelle zu behandeln 112

ERSTER THEIL.

PRINCIPIELLE HOMILETIK.

§ 63. Sie hat den Begriff des Homiletischen zu entwickeln aus dem Begriff des Cultus, sodann aus dem Unterschiede zum Liturgischen, endlich aus dem Verhältniss zum Rhetorischen 115

Cap. I.

Das Homiletische als Cultus.

§ 64. Das Homiletische ist ein integrirendes Moment des Cultus, so wenig an sich der rednerische Vortrag etwas Cultisches zu sein scheint 116

§ 65. Die Wurzel des homiletischen Begriffs ist cultisches Darstellen im Gegensatz zum Halieutischen 118

§ 66. Da der Cultus mit dem eigentlich cultischen auch das pastorale Leben der Gemeinde darstellt, so muss, wie das Liturgische Acte der Communion und der Benediction umfasst, so auch das Homiletische vom Cultischen aus das pastorale Zumuthen mit in sich aufnehmen 121

§ 67. Endlich wie das Liturgische Acte der Initiation in sich aufnimmt, wird das Homiletische auch das halieutische Leben der Gemeinde bethätigen 122

§ 68. Die cultische Wurzel des Homiletischen, schon etymologisch angedeutet, ist geschichtlich zuerst aufgetreten und muss die Grundlage bleiben 123

§ 69. Sehr bald hat sich die pastorale Application angeschlossen und endlich das halieutische Erwecken 125

§ 70. Der volle Begriff des Homiletischen d. h. die Predigt umfasst alle drei Momente, so dass jedes Aufgehen des einen oder andern eine Einseitigkeit wird 127

§ 71. Aus der verschiedenen Betonung dieser drei Momente gehen drei Hauptarten der Predigt hervor, welche den drei genera causarum der Rhetorik entsprechen 128

§ 72. Geschichtlich liegt vor, dass in verschiedenen Perioden und bei verschiedenen Standpunkten bald diese bald jene Predigtart vorgeherrscht hat 130

§ 73. Der volle Begriff mit allen drei Momenten erscheint als die Predigt. Vorträge, in denen nur einzelne Elemente wesentlich auftreten, suchen sich in Nebengottesdiensten zu verwirklichen 133

Cap. II.

Der homiletische Begriff im Unterschied vom liturgischen.

§ 74. Das Homiletische bestimmt sich näher gegenüber dem Liturgischen, wie schon die Etymologie andeutet, als etwas irgendwie Individualisirtes 135

§ 75. Und zwar als Darstellung der individuellen Assimilation und Ausprägung des Gemeinglaubens 137

§ 76. Dies ist geschichtlich nachzuweisen 139

§ 77. Darum giebt es überwiegend den Glauben als werdenden kund zur Förderung der sichtbaren Kirche 140

§ 78. Auch dieses ist geschichtlich nachzuweisen 141

§ 79. Als Darstellung des individuell ausgeprägten Gemeinglaubens als eines immer auch werdenden, muss das Homiletische der liturgischen Gebundenheit gegenüber freie Beweglichkeit haben . . . 143

Seite

§ 80. Dieser Unterschied ist geschichtlich immer dagewesen 144
§ 81. Soll das Homiletische die Ausprägung des Gemeinglaubens auch als eines werdenden sein, so muss es die Formen und Ordnungen fordern, mittelst welcher das Dargestellte der Gemeinde als ihr Eigenthum und Erbe dargethan werden kann 145
§ 82. Als individualisirte Explication kirchlich schon geltenden Gemeinglaubens zeigt sich der homiletische Vortrag auf durch den Einklang mit der Liturgie 146
§ 83. Als Ausprägung wahren Gemeinglaubens zeigt er sich durch Begründung aus der heil. Schrift, was namentlich nöthig ist, wo Momente des Kirchen- oder Gemeindeglaubens selbst geläutert und gefördert werden 148
§ 84. Die liturgische und die biblische Bewährung machen sich in umgekehrtem Verhältnisse geltend 149
§ 85. Die homiletische Darstellung, weil dem Individuum anvertraut, muss den Zuhörern freie und prüfende Aufnahme zutheilen, damit jeder seine individuelle Erbauung an der Predigt finde und diese als Ausdruck auch seines eignen Innern erkenne 150
§ 86. Wahrer Ausdruck der Gemeinde selbst durch die Person des Predigers kann nur erreichbar sein, wenn dieser in lebendig pastoralem und katechetischem Verkehr den Glauben der Gemeinde in sich aufnimmt und biblisch geläutert zur Darstellung bringt. Dies die Wurzel der homiletischen Popularität 151

Cap. III.

Der homiletische Begriff in der Bestimmtheit des Oratorischen.

§ 87. Der homiletische Begriff kann sich nur oratorisch verwirklichen, indem er zwar nicht eine Rhetorik von Aussen entlehnt, aber die Cultusberedsamkeit selbst erzeugt 153
§ 88. Das Oratorische, in der reinen Idee des Cultus nur gebunden enthalten, entfaltet sich im Cultus der sichtbaren Kirche durch das Eintreten des pastoralen und halieutischen Strebens 158
§ 89. Das Homiletische unterscheidet in sich Zweck und Mittel . . . 158
§ 90. Der oratorische Zweck, mittelst der Darstellung eine Wirkung hervorzubringen, giebt der homiletischen Erbauung ihre besondere Bestimmtheit 159
§ 91. Das vollständig oratorisch bestimmte Homiletische, das Ineinander von Darstellung und beabsichtigter Erbauung, verwirklicht sich in der Predigt, während die nur einzelne Momente des homiletischen Begriffs verwirklichenden Vorträge sich in den elementarischen Nebengottesdienst zurückziehen 162
§ 92. Die Cultuspredigt als durchaus oratorische bezweckt eine durch Verkündung, Zumuthung und Erweckung zu erzielende Erbauung . 163
§ 93. Alle Beredsamkeit, auch die homiletische, entsteht aus der beabsichtigten Bestimmung des Willens, welcher für Einsichten und Gefühle sowohl als für Handlungen in Anspruch genommen werden kann 166
§ 94. Als Beredsamkeit tritt das Predigen in das Gebiet der Klugheit, vor falscher dadurch geschützt, dass Mittel und Zweck in einer innern Beziehung zu einander stehen 169
§ 95. Die Person des Redners bedarf Zutrauen, hier dass er als Diener des Gotteswortes wirke 172
§ 96. Die homiletische Begeisterung ist das eigene Ergriffensein von der Kraft des göttlichen Inhaltes und die Zuversicht, mit demselben Macht auszuüben über Andere 174
§ 97. Die specielle Homiletik wird in die Theorie von dem homiletischen Stoff und in die Theorie von der homiletischen Form zerfallen . 176

Seite

ZWEITER THEIL.
MATERIELLE HOMILETIK.

§ 98. Es ist der homiletische Stoff überhaupt, seine Vertheilung für den cultischen Cyclus und seine Bestimmtheit für den einzelnen Act aufzuzeigen 180

Cap. I.
Der homiletische Stoff im Allgemeinen.

§ 99. Zu predigen ist das Wort Gottes als in der heil. Schrift objectiv uns bezeugtes und im subjectiven Glauben angeeignetes . . . 182
§ 100. d. h. die ganze Offenbarung Gottes in natürlicher, sittlicher und unmittelbar religiöser Sphäre; näher das Evangelium und das von diesem beleuchtete Gesetz 185
§ 101. Der homiletische Stoff ist immer ein idealer und historischer, wesentlich Christus 186
§ 102. Aller christliche Stoff wird nur sofern er erbaut ein homiletischer 189
§ 103. Als objectiv gegeben ist der Stoff theils der biblische, theils der kirchliche, dort wesentlich Thatsachen, hier Lehren 191
§ 104. Im biblischen Stoff ist der alttestamentl. und der neutestamentl. zu unterscheiden, so dass der erstere nur nach einer Vermittlung mit dem letztern zu predigen ist 192
§ 105. Er ist wesentlich ein historisch-doctrinaler, die Idee des Erlösungsreiches und Erlösers in historischer Verwirklichung darbietend 195
§ 106. Die Einzelheiten in der heil. Schrift sind auf die Grundthatsachen zu beziehen 197
§ 107. Die Auslegung muss Anwendung werden 199
§ 108. Objectiv dargeboten ist dem Prediger auch die Kirchenlehre, die Idee des Erlösers in Christus nachweisend 202
§ 109. Dogmatischer und moralischer Stoff sind nicht in ihrer Isolirtheit erbauend 204
§ 110. Das kirchliche Lehrsystem bietet den Stoff dar in confessioneller Bestimmtheit, zumal in den Symbolen, ist aber dem Kanon untergeordnet 206
§ 111. Der ganze biblisch-kirchlich dargebotene Stoff ist theils wesentlich und unmittelbar homiletischer, theils mittelbarer, theils blosses Darstellungsmittel 208
§ 112. Er verbreitet sich sowohl über das einzelne Privatleben, als über das gemeinsame und öffentliche Leben 210
§ 113. Die subjective Aneignung und Ausprägung des homiletischen Stoffes ist bedingt durch den theologischen Standpunkt 212

Cap. II.
Vertheilung des Stoffes im cultischen Cyclus.

a. Stoffbestimmung durch die kirchlichen Feste.

§ 114. Der homiletische Stoff ist organisch zu vertheilen auf Grundlage des Festcyclus 216
§ 115. Die Hauptfeste heben die Grundthatsachen so hervor, dass für das ganze kirchliche Jahr die Stoffesvertheilung von jenen abhängen muss 218
§ 116. Die Festpredigt feiert die Grundthatsachen des Heils als Verwirklichungen der wesentlichen Ideen 221
§ 117. Das Weihnachtsfest mit der vorbereitenden Adventszeit feiert die in der Sendung Christi sich bethätigende Gnade und Weisheit des Vaters — einen dogmatisch-historischen Gegenstand 224
§ 118. Es wirkt stoffbestimmend auf Sonntage vorher und nachher . . 226

Seite

119. Die zweite Festzeit umfasst sowohl das Leiden und Sterben, als die Auferstehung des Herrn — einen historisch-dogmatischen Gegenstand 228
120. In der Passionszeit ist das Leiden und Sterben Christi zur Erlösung und zum Leben der Welt zu predigen 229
§ 121. Der hohe Donnerstag und Charfreitag sind dem Gipfel des versöhnenden Leidens und Todes Christi gewidmet 231
§ 122. Das Osterfest feiert den Sieg des Herrn über Tod und Grab als einen auch für uns erworbenen 232
§ 123. Es weist den folgenden Sonntagen verwandten Stoff an, bis das Himmelfahrtsfest die Osterzeit schliesst 235
§ 124. Die dritte Festzeit, Pfingsten, feiert die Ausgiessung des heil. Geistes und die Geburt der christlichen Kirche 236
§ 125. Der dreifache Festcyclus umfasst die erste Hälfte des Kirchenjahrs, direct stoffbestimmend 238
§ 126. Indirect wirkt er stoffbestimmend auch auf die festlose Jahreshälfte, sofern jene durch diese ergänzt werden soll 239
§ 127. Serien seien je grösser desto weniger genau verknüpft 240

b. Stoffbestimmung durch andre Feierlichkeiten.

§ 128. Auch das Leben der Natur, des Staates, der Confession, Landeskirche, Gemeinde erzeugt periodisch hervorragende Zeiten, welche im Cultus sich ausdrücken 242
§ 129. Der Jahreswechsel 243
§ 130. Die vier Jahreszeiten 244
§ 131. Der Jahresertrag, Ernteprediglen 245
§ 132. Buss- und Bettagsfeier 246
§ 133. Reformationsfeier 247
§ 134. Kirchweihe 248
§ 135. Feierlichkeiten beim Auftreten kirchenregimentlicher oder staatlicher Autoritäten 249

c. Pastorale Stoffbestimmung und Casualien.

§ 136. Die bei Acten der Initiation und Benediction gehaltenen Reden . 251
§ 137. Die Taufreden 252
§ 138. Die Confirmationsreden 253
§ 139. Die Beichtreden 254
§ 140. Die Traureden 255
§ 141. Die Leichenreden 255
§ 142. Die eigentlichen Casualien im kirchlichen, bürgerlichen und Naturleben 257
§ 143. Im kirchlichen Leben Antritts- und Abschiedsprediglen 258
§ 144. Im bürgerlichen und Naturleben sind die Casualien sehr verschiedenartig 260

Cap. III.

Die Bestimmtheit des Stoffes für die einzelne Predigt.

§ 145. Der homiletische Stoff, durch die kirchliche Zeit und Casuales bestimmt, soll in jeder Predigt durch den nie ganz sich wiederholenden Lebensmoment vollends bestimmt werden 261
§ 146. Der Stoff einer einzelnen Predigt ist ein begrenzter und durch den Zweck der Predigt näher bestimmter 262
§ 147. Da jedesmal das gepredigt werden soll, womit der Prediger die Gemeinde am meisten erbauen kann, so ist Perikopenzwang unstatthaft 264
§ 148. Die Wahl des jedesmaligen Stoffes ist abhängig vom Bedürfniss der Gemeinde und von dem Vermögen des Predigers 266

Seite

§ 149. Die objective Bestimmung von Seite des Bedürfnisses der Gemeinde ist zuerst gegeben in der Strömung des Zeitgeistes . . 268
§ 150. Sodann in der Besonderheit der bestimmten Gemeinde 270
§ 151. Endlich in der Besonderheit des Lebensmomentes, in welchem die Gemeinde sich befindet 271
§ 152. Die subjective Stoffbestimmung geht von der Persönlichkeit des Predigers aus 272
§ 153. Zunächst von seinem theologisch-kirchlichen Charakter 273
§ 154. Sodann von seinem Charakter, den er als Pfarrer gerade dieser Gemeinde sich anbildet 276
§ 155. Endlich von seinen Stimmungen auf dieser Basis 277
§ 156. Die objective und subjective Stoffbestimmung sollen immer zusammenwirken 278

DRITTER THEIL.
FORMELLE HOMILETIK.

§ 157. Die homiletische Form giebt sich der Stoff, wenn er den Prediger ergreifend sich auf den erbauenden Zweck hin bewegt 281
§ 158. Das Erkennen dieser Form nach ihrem Wesen und ihren Gesetzen ist die Idee der formellen Homiletik 284
§ 159. Eine von Aussen her beigebrachte Form ist niemals die rechte . 285
§ 160. Die homiletische Form ist durchgehends eine oratorische, im Dienste des Zweckes 286
§ 161. Sie richtet sich nach dem Zwecke, den Stoff in der vom Prediger ihm abgewonnenen Wirksamkeit über die Gemeinde geltend zu machen, enthält also als Elemente in sich Explication, Zeugniss und Anwendung 286
§ 162. Die Predigt ist ein Bau aus successiv auf einander folgenden Momenten; in der zweckmässigen Behandlung und Vertheilung derselben besteht das Kunstmässige der formbildenden Thätigkeit . 289
§ 163. Die formelle Homiletik handelt von der Vertheilung, von der Ausführung und vom Vortrage des Stoffes 290

Cap. I.

Die homiletische Form in ihren Grundzügen, Dialaktik.

§ 164. Die Grundzüge der homiletischen Form sind die der Rede überhaupt in dem Charakter der Predigt 292
§ 165. Eingang und Schluss unterscheiden sich vom Leib der Rede . . 293

1. *Der Eingang.*

§ 166. Der Eingang hat die Einstimmung der Zuhörer in die Wahl und Behandlungsweise des Stoffes zu erzielen 294
§ 167. Der Eingang in seinem äusserlich formalen Verhältniss zur Predigt 297
§ 168. Das Verhältniss zum Texte bestimmt die Form des Einleitens . . 298
§ 169. Stationen unterscheiden sich in der Einleitung um so bestimmter, als diese Ausdehnung hat 300
§ 170. Die Art des Einleitens richtet sich nach dem Zweck der Predigt . 301
§ 171. Die Einleitung vermittelt den Text mit dem Thema und beide mit der zuhörenden Gemeinde 303
§ 172. Die verschiedenen Arten des Einleitens sind abhängig vom Verhältniss des Ausgangspunktes zum Zielpunkt 305
§ 173. Ton und Haltung des Eingangs und des zu ihm gestellten Gebetes 307

2. *Die Predigt selbst in ihrer dialaktischen Organisation.*

§ 174. Von der Einleitung unterscheidet sich der eigentliche Organismus der Predigt selbst 309

Seite

§ 175. Die bestimmte Gliederung, Partition, entsteht mit der bestimmten Einheit, dem Thema. Die Vorlegung beider am Schlusse der Einleitung, Proposition, ist nicht immer nöthig 310

a. Das Thema.

§ 176. Die Predigt soll sich als einheitliches Ganzes ausdrücken lassen im Thema 312
§ 177. Das wahre und volle Thema verknüpft den Stoff mit dem Zweck, ist somit Causal- und Finalthema: vorher angekündigt wird in der Regel nur das eine von beiden 314
§ 178. Das wahre Thema ist immer ein materielles, angekündigt wird es aber oft nur formell, namentlich das Finalthema 316
§ 179. Das Thema geht aus dem Texte hervor oder auf ihn zurück . . 318
§ 180. Das textgemässe Thema bezeichnet die Einheit dessen, was von der Predigt wirklich ausgeführt wird 321
§ 181. Das Thema, wie es proponirt wird, sucht eine kernhafte irgendwie ausgezeichnete Ausdrucksweise 322

b. Die Partition.

§ 182. Wie die Predigt ihre Einheit im Thema zusammenfasst, so ihre bestimmte Vielheit, Gliederung, in der Partition, welche unentbehrlich ist, aber nicht nothwendig vorausangekündigt werden muss . 325
§ 183. Die Partition ruht auf logischen Gesetzen, ist aber von diesen aus erst zur oratorischen zu gestalten durch Beziehung auf den Zweck der Rede 327
§ 184. Die rhetorische Eintheilung fordert ein absatzweises Fortschreiten zum Ziel, die Reihenfolge coordinirter Theile wird durch den Zweck der Rede bestimmt 329
§ 185. Der christlichen Predigt ist die Sonderung von Explication und Application nahe gelegt. Diese elementarische Zerlegung vermag aber meist nur analytische Predigten zu organisiren . . 331
§ 186. Die elementarische Eintheilung kann nur relativ vorkommen, und gebilligt werden blos wo sie dem Zweck der Rede dient . . . 331
§ 187. Die Zerlegung des Thema's in seine Satztheile ist eine syntaktische oder mechanische Zerlegung, die auch nur in ausgebildeterer Form und nur, wo sie dem Zweck dient, zu billigen ist 335
§ 188. Die Eintheilung durch Beziehung des Stoffes auf logische Kategorien oder Topen, ist eine topische Eintheilungsmethode, welche sehr vielgestaltig sein kann 339
§ 189. Auch die elementarische und syntaktische Eintheilungsweise geht auf die topische zurück. Eine rhetorisch-homiletische Topik erschöpft somit alle möglichen Eintheilungsweisen. Die topischen Schemen sind aber nicht schon an sich rhetorisch, sondern erst wie sie concret individualisirt aus dem Zweck der Rede hervorgehen 343
§ 190. Die Eintheilung des Thema's ist immer materiell, wird aber oft nur formell eingeführt 346
§ 191. Jede Predigt hat sich einzutheilen so, wie der Stoff selbst sich entfaltet um diese Wirkung hervorzubringen bei diesen Zuhörern. Die Eintheilung folgt somit psychologischen Gesetzen . . 347
§ 192. So viele Arten von Predigtzwecken es giebt, so viele Arten von Grundschemen 350
§ 193. Predigten über ein Causalthema wollen eine Wahrheit zur lebendigen Ueberzeugung der Zuhörer machen, müssen also aus Erklärung und Beweisführung bestehen 352
§ 194. Predigten über ein Finalthema bezwecken einen Willensentschluss,

Seite

müssen also aus Motiven bestehen für die Einsicht und für das Herz 355
§ 195. Zahl und Symmetrie der Theile sind rhetorisch zu bestimmen . 357
§ 196. Einfach, erschöpfend und rein sei die Disposition 359

c. Der Schluss.

§ 197. Vom Leib der Rede unterscheidet sich wie der Eingang so der Schluss 360
§ 198. Immer vorhanden tritt er in dem Maasse auch formell als besonderes Glied auf, als er gleichsehr auf alle Theile der Predigt gebaut wird 363
§ 199. Jede Predigt hat ihren bestimmten Schluss, deren nicht mehrere möglich sind 364
§ 200. Er hat die Zuhörer mit dem beabsichtigten Zweck geeint zu entlassen 365

Cap. II.

Die homiletische Ausführung.

1. *Die Gruppirung.*

§ 201. Die Unterabtheilungen treten formell weniger hervor 367
§ 202. Uebergänge und Ruhepunkte 369
§ 203. In den Abtheilungen kommt bald Mittheilung von Einsichten vor, bald Erregung von Gefühlen und Bestrebungen 370
§ 204. An das Erkennen gerichtete Erklärungen und Beweise streben nach concreter Anschaulichkeit 372
§ 205. Erregung von Gefühlen und Bestrebungen sei zugleich Mittheilung des eignen Gefühls und Strebens 374

2. *Die stylistische Ausführung.*

§ 206. Erst die stylistische Ausführung bringt den vollen Eindruck hervor 377
§ 207. Die oratorische und homiletische Sprache 378
§ 208. Die drei genera dicendi sind auf zwei zurückzuführen 380
§ 209. Mischung beider in Einer Predigt 382
§ 210. Der niedere Styl 384
§ 211. Der höhere Styl mit den rhetorischen Figuren 386
§ 212. Wohlklang, Numerus und Perioden 389

Cap. III.

Der homiletische Vortrag.

§ 213. Die Form des homiletischen Cultactes vollendet sich im Vortrag, welcher die sichere Fixirung der Rede voraussetzt 391

1. *Die innere Aneignung.*

§ 214. Der Prediger muss sicher besitzen, was er vortragen will; weder Auswendiglernen noch zufällige Eingebung des Momentes genügen 392
§ 215. Die Aneignung ist die eines selbsterzeugten Productes 395

2. *Die persönliche Action.*

§ 216. Sie ist theils hörbar, theils sichtbar 398

a. Die Diction oder der mündliche Vortrag.

§ 217. Die Erregtheit des Empfindens und Bestrebens drückt sich aus in der Diction 400
§ 218. Die Wahrheit des mündlichen Vortrags 402

b. Die Gesticulation.

§ 219. Sie unterstützt die Diction 403

HOMILETIK.

EINLEITUNG.

I. AUSMITTELUNG DES GEBIETES DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE.

§ 1. Jede besondere, hier theologische Disciplin kann nur im Zusammenhang mit den übrigen, ihr verwandten aufgestellt werden[1].

1. Bisher überwog theils die vereinzelte Behandlung verschiedener Disciplinen der praktischen Theologie, indem z. B. Theorien der geistlichen Beredsamkeit von *Ammon* und *Schott* mehr an die alte Rhetorik angelehnt, als im Organismus der praktischen Theologie nachgewiesen wurden; theils die nur äussere Zusammenstellung der verschiedenen praktischen Disciplinen in den Pastoraltheologien von *Gräffe, Hüffell, Haas, Köster, Danz*[2].

2. Aber das Bedürfniss organischer Darstellung ist erwacht, dieselbe wird gesucht von *Kaiser, Schleiermacher, Nitzsch, Marheineke* und *Graf*[3] in ihren praktisch-theologischen

---

[1] *Schleiermacher*, Entwurf eines Systems der Sittenlehre, § 2 f. und: kurze Darstellung des theologischen Studiums, § 16 und § 25.

[2] *Gräffe*, die Pastoraltheologie nach ihrem ganzen Umfange. 2 B. Göttingen 1803. — *Hüffell*, Beruf des protestantischen Geistlichen. — *Haas*, der geistliche Beruf. 2 B. Giessen 1834. — *Köster*, Lehrbuch der Pastoralwissenschaft. Kiel 1827. — *Danz*, die Wissenschaften des geistlichen Berufs im Grundriss. Jena 1824.

[3] *Kaiser*, Entwurf eines Systems der geistlichen Rhetorik. Erlangen 1816. und: Entwurf eines Systems der Pastoraltheologie, 1816. — *Schleiermacher*, kurze Darstellung des theol. Studiums und die noch nicht herausgegebenen Vorlesungen über praktische Theologie. — *Marheineke*, Ent-

Werken. Die theologischen Encyclopädien von *Hagenbach*, *Rosenkranz* und *Pelt* haben die organische Darstellung der praktischen Theologie gefördert. Endlich bezeugt auch die theologische Journalistik das erkannte Bedürfniss und hat zur Lösung der Aufgabe beigetragen, z. B. *Tholucks* literarischer Anzeiger 1836, Nr. 71 f. Die theol. Studien und Kritiken 1837, Heft 3. u. 4.

§ 2. Ein organischer Cyclus zusammengehöriger Disciplinen ist aus dem Begriff ihrer höhern Einheit abzuleiten, hier aus dem der christlichen Theologie, näher der praktischen.

1. Jede andre Behandlung ist nur empirisch oder technisch: man greift kirchliche Thätigkeiten auf, wie sie sich im Leben vorfinden, und giebt eine Anleitung zu deren zweckmässiger Ausübung. So läuft man Gefahr, auch das unrichtig oder missbildet Bestehende durch die Theorie zu stützen, statt das Begriffsgemässe und Wesentliche vom Missbildeten und Zufälligen zu sondern [1].

2. Die Glieder jedes für sich oder alle in ihrem Verhältniss zu einander sind aus der Einheit des Ganzen abzuleiten; sonst giebt es keine sichere Begrenzung jeder Disciplin, noch eine Anschauung des Wechselverhältnisses einer jeden zu den übrigen, noch liesse sich der Begriff einer jeden sicher und mit Nothwendigkeit aufstellen.

3. Aber Theorie und Praxis sind einander nicht fremd: sie sind zwei Formen, in welchen ein und derselbe lebendige Begriff sich verwirklicht; daher lässt sich erwarten, dass die richtige Theorie mit der im Leben bewährten Organisation der Praxis wesentlich zusammentreffe; denn richtig verstanden gilt der Satz: Was wirklich ist, das ist vernünftig; was im realen Sein Grund hat, das wird auch im idealen begründet erfunden werden.

§ 3. Der Begriff der praktischen Theologie vermittelt sich durch den Unterschied von dem Theile der Theologie, welcher der nicht praktische ist.

---

wurf der praktischen Theologie. Berlin 1837. — *Nitzsch*, ad theologiam practicam felicius excolendam observationes. Bonnae 1841. — *Graf*, kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie. Tübingen, Wien und Prag 1841.

[1] *Graf* a. a. O. S. 105.

1. Die gewöhnliche Unterscheidung theoretischer und praktischer Theologie ist nicht ausreichend, da jene doch auch Bezug hat auf die kirchliche Praxis, die praktischen Disciplinen aber recht eigentlich Theorien sein wollen [1]. Nennt man praktische Theologie, was zur Bildung des Geistlichen für seine Amtsthätigkeit nothwendig ist, so kann die theoretische unmöglich ausgeschlossen werden, vielmehr ist die ganze Theologie insofern praktisch. Ebenso ist die ganze praktische Theologie eine theoretische [2].

2. Die praktische Theologie wird bald nur einem, bald zwei andern Theilen der Theologie gegenübergestellt, d. h. was nicht als praktische gilt, wird bald als Einheit, bald als Zweiheit aufgefasst, als historische und systematische oder philosophische. Der praktischen gegenüber muss aber alles Andere eine nicht-die-praktische sein, als Eins aufgefasst werden, wie immer es sich weiterhin gliedere.

3. Blos vorläufigen Werth hat die Erklärung, theoretische Theologie sei da, wo die Richtung auf das Erkennen über das Interesse an der Existenz und der Leitung der Kirche vorherrscht; praktische aber da, wo es sich umgekehrt verhält [3].

§ 4. Das Verhältniss der praktischen Theologie zum andern Theil ist aus dem Begriff der christlichen Theologie überhaupt als einer positiven Wissenschaft abzuleiten.

1. Theologie ist selbst ein Wort von mehr als einer Bedeutung. Auch die reine Philosophie hat einen ihrer Theile Theologie genannt. Ein Andres ist die christliche Theologie als positive Wissenschaft, sofern das reine und das christliche Bewusstsein unterschieden bleiben.

2. Die christliche Theologie ist ein Wissen um die gegebene christliche Religion und Kirche; aber nicht jedes Wissen um dieses Object ist theologisch: es giebt auch ein blos philologisch-historisches Notiznehmen von der christlichen, wie von

[1] *Nitzsch* a. a. O. S. 5.

[2] *Marheineke* a. a. O. § 2 f.

[3] Meine akademische Rede über Begriff und Eintheilung der praktischen Theologie. Leipzig 1836.

andern Religionen. Das Wissen um die christliche Religion als um ein Fremdes ist nicht Theologie[1], auch wenn es noch so praktisch würde. Die Theologie ist ein Erzeugniss der christlichen Kirche, ein Wissen des christlichen Glaubens von sich selbst, nicht nur das gewusste Object; auch das wissende Subject ist das christliche.

3. Diese Theologie ist aber nicht blos empirische Wahrnehmung des Christenthums als einer Erscheinung; es will auch gewusst werden, was in dieser Erscheinung das Wesen, im Wechselnden die ewige und nothwendige Idee ist[2]. Daher schliesst die christliche Theologie zwei Seiten in sich, eine historische und eine speculative (philosophische), so zwar, dass wie die erstere von der reinen Historie, so die letztere von der reinen Philosophie unterschieden bleibt; denn nach beiden Seiten ist es der christlich-bestimmte Geist, welcher die Theologie erzeugt; sie ist das Sichselbstbegreifen des Christenthums.

4. Die Unterscheidung reiner von positiv-christlicher Theologie ist nothwendig, sofern das rein- oder allgemein-menschliche und das christliche Bewusstsein nicht zusammenfallen. Aber beide suchen sich mit einander zu vermitteln. Die christliche Theologie sucht ihre Vermittlung mit der reinen Philosophie und mit der vom allgemein-menschlichen Bewusstsein ausgehenden Historie in der Apologetik, welche zum Cyclus der theologischen Disciplinen gehört; ihrerseits sucht die Philosophie ihre Vermittlung mit der positiv-christlichen Theologie in der Religionsphilosophie, welche zum Cyclus der philosophischen oder, wie Schleiermacher will, der historisch-philosophischen d. h. kritischen Disciplinen gehört: wie es eine Philosophie der Geschichte giebt, so der Religionen.

§ 5. Die christliche Religion, als Glaube auftretend, kommt zur Theologie, indem die im Glauben unterschiedslos geeinte Richtung auf das Erkennen und auf das Thun sich bestimmt unterscheidet und unter sich vermittelt,

---

[1] *Hegel*, Vorlesungen über Philos. der Relig. I, S. 23 und 189, und im Vorwort zu Hinrichs' Relig. im Verhältniss zur Wissenschaft, S. V. — *Graf* a. a. O. S. 129.

[2] *Marheineke* a. a. O. § 2.

so dass das Erkennen ein gläubiges und der Glaube als Leben und Thun ein erkanntes wird.

1. Theologie ist der von sich selbst wissende Glaube[1]. Die Religion, in ihrem ursprünglichen Wesen eine Bestimmtheit des Selbstbewusstseins, wird erst als Glaube, in bestimmte Vorstellungen und Bestrebungen ausgeprägt, eine concrete Erscheinung. Im Glauben ist Richtung auf das Erkennen und aufs Leben oder Thun in einander. Je geistiger die Religion, desto mehr regt sie die Reflexion über das gegebene Fromm- und Gläubigsein an; sie erzeugt ein Wissen über sich selbst in denjenigen Gläubigen, welche Trieb und Musse zur Reflexion haben. In diesem Process treten das praktische Gläubigsein und das Wissen um dasselbe bestimmt aus einander.

2. Dieses Erwachen der theologischen Wissenschaft ist bedingt durch Momente der Abstraction; das Subject muss, um über seinen Glauben zu reflectiren, aus dem Versenktsein und Aufgehen in den Glauben heraustreten, muss sein eignes Gläubigsein zum Gegenstand der Betrachtung machen. In dieser Abstraction hört das Subject auf, unmittelbar in den Glauben versenkt zu sein und in denselben aufzugehen; denn es denkt über dieses als über einen Gegenstand nach. Daher kann der in sein religiöses Leben aufgehende Religionsstifter nicht Theologe sein[2]; auch seine nächsten Apostel, die noch ganz der praktischen Verbreitung leben, können nur Anfänge zur Theologie darbieten. Je mehr aber die Religion praktisch gesichert und zur Ruhe gekommen ist, desto mehr wird die Theologie entstehen. Die dazu nöthige Abstraction ist zunächst eine Unterbrechung, somit ein Abbruch für das unmittelbare Leben im Glauben, daher das Misstrauen vieler Gläubigen gegen das Entstehen der Theologie; aber wo der Glaube Eigenthum einer Gemeinschaft geworden ist, welche in Theilung der Arbeiten eingeht nach den verschiedenen Gaben: da ist die Theologie aufgegeben. Sie thut nur scheinbar und vorübergehend der Stätigkeit des Frommseins Abbruch; denn, durch's Denken vermittelt, wird der Glaube, auch

---

[1] *Marheineke*, Dogmatik. 2. Aufl. § 6. — *Schleiermacher* a. a. O. § 24.

[2] Meine Abhandlung über die Dignität des Religionsstifters in den theol. Studien und Kritiken 1834. Cap. VI.

sofern er praktisch ist, ein wissenschaftlich befestigter, bewahrter und geleiteter, was nöthig wird in dem Maasse, als er aus der Begeisterung in ruhigen Besitz übergegangen ist.

3. So treten das praktische Gläubigsein und das wissenschaftliche Darumwissen als bestimmt unterschieden aus einander; aber das Wissen wird das Einssein, in welchem es vorher mit dem Glauben unmittelbar versenkt war, durch Vermittlung wiederherstellen und ein gläubiges werden; die Identität des denkenden Subjectes mit sich selbst als dem gläubigen Object wird wiederhergestellt, und dadurch erst ist das Wissen das theologische, verliert aber diesen Charakter, wenn diese Identität verloren geht, statt blos aus der unmittelbaren eine vermittelte zu werden. Wird der Glaube vom Wissen los, so bringt er es nicht zur Theologie; wird das Wissen vom Glauben los, so ist es nicht theologisch [1].

§ 6. Die volle Entwicklung der Theologie vollzieht sich im Hervorbilden des Unterschiedes der praktischen und der nicht praktischen Seite, welche zuerst noch unmittelbar, darum unbestimmt in einander auftreten.

1. Die Theologie in ihren ersten Stadien fasst und gestaltet sich als eine blos und unmittelbar praktische; sie will überall der Kirche und dem existirenden Christenthum dienen: es vertheidigen, rechtfertigen, Gegner und Häretiker widerlegen. Alle diese Bemühungen sind praktische. An diese Interessen noch gebunden regt sich das Bedürfniss, theils geschichtlich auszumitteln, wie beschaffen die wahre Erscheinung des Christenthums gewesen, theils das ihr zum Grunde liegende Wesen zu verstehen, somit zur Pistis eine Gnosis zu Stande zu bringen.

2. Aber diese vorläufig theoretische d. h. nicht-praktische Erkenntniss muss aus dem unmittelbaren Gebundensein an die praktischen Interessen frei werden, um wahrhaft zu sich selbst zu kommen; sie kann es nur dadurch, dass sie sich von der praktischen Theologie bestimmt unterscheidet. Ebenso kann die praktische Theologie nur dadurch zu sich selbst kommen, dass sie sich von der nicht-praktischen unterscheidet. Beide müssen ein-

[1] *Graf* a. a. O. S. 139 f.

ander voraussetzen und auf einander rechnen, damit jede sich frei ihrer eigenthümlichen Aufgabe hingeben könne, ohne andre, auch nöthige, Aufgaben mit zu verfolgen. Wenn zuerst die ganze Theologie unmittelbar ein praktisches Erkennen war, so kann die eigentlich praktische Theologie als der eine Theil nur dadurch entstehen, dass er den andern Theil als theoretische Theologie von sich unterscheidet; jede ist durch Gegensatz zur andern vermittelt[1]. Das Wissen um der Kirchenleitung willen unterscheidet sich vom Wissen um des Wissens vom Christenthum willen. Beide setzen einander voraus und fordern einander, damit jede sich rein ihrer eignen Aufgabe widmen kann. Die theoretische wird freier, die praktische praktischer.

3. Jede artet aus, wenn sie die andre nicht bejaht. Die praktische Theologie, wenn sie die theoretische entbehrlich machen will, verliert ihr eignes Wesen und verwandelt sich in eine popularisirte theoretische; damit hört sie auf Wissenschaft zu sein, oder wer möchte die seiner Zeit für praktische Theologie ausgegebene populare Dogmatik, Moral u. s. w. eine Wissenschaft nennen? So aufgefasst könnte sie in der That keine Wissenschaft sein, wenn sie, wie *Planck* meinte, ein blosses Surrogat wäre für Candidaten, welche schlechterdings unfähig sind die theoretische Theologie mit einigem Erfolge zu studiren[2]. Auch die theoretische artet aus, wenn sie die praktische nicht bejaht; sie hört auf Theologie zu sein, sobald sie auch nicht mehr mittelbar, nämlich durch die praktische, mit der Leitung der Kirche zusammenhängt.

§ 7. Die praktische Theologie als das auf die kirchliche Verwirklichung des Gottesreiches unmittelbar hingerichtete Erkennen, steht in nothwendiger innerer Beziehung auf die theoretische sowohl historischen als speculativen Theils.

1. Die nothwendige innere Beziehung ist diese, dass die Theologie als die praktische sich weiss nur durch das Setzen einer theoretischen, von der sie sich unterscheidet. Mit beiden

---

[1] *Marheineke*, Entwurf der praktischen Theologie, § 6.

[2] *Planck*, Einleitung in die theologischen Wissenschaften. Leipzig 1795. II, S. 593 f. Vgl. *Graf* a. a. O. S. 15 f. S. 127 f.

Seiten der theoretischen, sowohl mit der historischen als mit der speculativen (systematischen), steht sie in Beziehung. Die erste Seite ist die historische, in welcher die christliche Wahrheit als die erschienene und gegebene aufgefasst wird. Dadurch geweckt will das theologische Denken dieser Wahrheit auch als ewiger Idee sich bewusst werden: so entsteht die speculative (philosophische) Seite der theoretischen Theologie. Beide Seiten können nicht von einander lassen: die isolirt historische würde nur als Chronik, nicht als pragmatische Geschichte sich darlegen [1]; die isolirt speculative würde als Philosophie der reinen Vernunft aus dem Begriff christlicher Theologie herausfallen.

2. Vor diesen Verirrungen werden beide dadurch bewahrt, dass sie sich ihres Zusammenhangs (unter einander und) mit der praktischen Theologie bewusst bleiben. Hinwieder ist die praktische das Wissen um die Art, wie die historisch aufgefasste und speculativ begriffene Religion sich kirchlich zu verwirklichen hat [2]. Verliert sie den Zusammenhang mit der theoretischen Theologie, so sinkt sie zur blossen Methodologie herab, und hat keine Sicherheit, ob wirklich im Dienst der Wahrheit gearbeitet werde. Wird der Zusammenhang nur mit der historischen Theologie bewahrt, so fehlt die Erkenntniss der im Geschichtlichen sich verwirklichenden nothwendigen Idee, man interessirt sich dann für die christliche Religion nur so, wie der Jude für die jüdische und jeder Gläubige für seinen nun einmal angestammten Glauben; wird der Zusammenhang nur mit der speculativen Theologie festgehalten, so muss die Unkenntniss über die Art, wie sich bisher die Idee in der christlichen Kirche verwirklicht hat, Verwirrung bringen.

3. Die praktische Theologie ist Wissenschaft von der Verwirklichung der Kirche als solcher, somit mittelst des alle Organisation bedingenden Gegensatzes von Leitenden und Geleiteten, Klerus und Laien; denn wie der Staat erst wird mit dem Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen, so die Kirche erst mit dem analogen Gegensatz, welcher nicht zwar für's Gottesreich selbst, aber für die Organisation der Kirche die Grundlage bildet. Die

---

[1] *Schleiermacher*, Entw. eines Systems der Sittenlehre, § 58. § 240 f.
[2] *Graf* a. a. O. S. 125 f. 148 f.

praktische Theologie hat es ganz und gar mit dem klerikalischen Gegensatz zu thun und findet nur an diesem ihren eigenthümlichen Begriff. Alle Versuche, von diesem Gegensatz abgesehen die praktische Theologie zu bestimmen und zu begrenzen, sind gescheitert. Namentlich war man nicht im Stande, ihr Verhältniss zur christlichen Moral zu begreifen. Der Gegensatz des Theoretischen und Praktischen, wie er in der Philosophie als Metaphysik und Ethik aufgetreten ist, kann nicht richtig sein; denn die letztere wird so gut wie die erstere rein um des Erkennens willen gesucht, nicht aber entsteht sie unmittelbar um die Menschen sittlich zu machen[1]. Ebenso unrichtig würde in der christlichen Theologie die Moral etwa zur praktischen Theologie gerechnet gegenüber der Dogmatik, welche dann allein theoretisch wäre. Die Moral ist vollkommen so gut wie die Dogmatik um des Erkennens willen da; wie diese den Glauben als Stimmung, welche in den Dogmen, so will jene den Glauben als Trieb, welcher in der christlichen Sitte sich verwirklicht, erkennen um des christlichen Erkennens willen. Dass die Moral entstehe nur im Interesse, das christliche Handeln praktisch hervorzubringen, ist so falsch, wie wenn die Dogmatik entstände nur im Interesse, den Glauben hervorzubringen. Beide wollen einfach erkennen, was der christliche Glaube und was die Sitte sei, sind also gleich sehr theoretische Disciplinen. Die praktische Theologie hingegen lehrt, wie die Kirche als solche weiter zu verwirklichen und zu leiten sei[2] mittelst des klerikalischen Gegensatzes. Sie ist darum doch Wissenschaft, nicht etwa paränetisches Antreiben oder sonst ein praktisches Einwirken und Handeln: sie ist unmittelbar Theorie zur kirchlichen Praxis, während die theoretische Theologie nur mittelbar eine Bedingung ist für diese Praxis[3].

II. EINTHEILUNG DER PRAKTISCHEN THEOLOGIE.

§ 8. Die praktische Theologie zerfällt in die Lehre von der Selbstorganisirung der Kirche, und in die

[1] *Schleiermacher*, Entw. eines Systems der Sittenlehre, § 53 f. § 95 f.

[2] *Schleiermacher*, kurze Darstellung des theolog. Studiums, § 3. — *Graf* a. a. O. § 9. — *Hagenbach*, theol. Encyclop. 2. Ausg. S. 324.

[3] *Nitzsch* a. a. O. S. 5.

Lehre von den aus dem Organisirtsein hervorgehenden, somit organischen Thätigkeiten[1]. Jene heisst kurzweg Theorie des Kirchenregiments, diese des Kirchendienstes.

1. Die Kirche organisirt sich selbst vermöge des von Christus und seinem Geiste ausgehenden Impulses, real im kirchlichen Leben, ideal in der praktischen Theologie. Diese ist somit zunächst Theorie der Selbstorganisirung der Kirche, Theorie der Organisation, Verfassung, Gesetzgebung, Jurisdiction, kurz des Kirchenregiments (*politica sacra* bei Nitzsch). Aber die Organisation der Kirche ist nicht Selbstzweck, wie die hierarchische Ansicht will, sondern selbst wieder das Mittel zu einem weitern Zweck, zur Verwirklichung des Gottesreiches oder der unsichtbaren und wahrhaften Kirche in dieser sichtbaren. Die äussere Organisation ist vorhanden, nicht blos um da zu sein, sondern um die lebendige Circulation des christlichen Geistes zu verwirklichen, Epheser 4, 11—16.

2. Da die kirchliche Organisation als etwas Besonderes, in den Staat nicht Aufgehendes, vorhanden ist, einzig um die Circulation des christlichen Geistes durch den ganzen Leib hervorzubringen: so kann der Bau dieser Organisation seine Spitze nur suchen in bestimmt für die Circulation des christlichen Lebens hervorgebrachten Organen, d. h. in der Realisirung der Idee des positiven Klerus. Die ganze Organisation der Kirche erreicht hiermit ihren nächsten Zweck; ihr, abgesehen von der Aufstellung und Unterstützung des Klerus, noch sonst eine Bedeutung zuschreiben, heisst aus der Kirche einen Staat im Staate machen, wodurch von jeher nur Conflicte und Prätensionen der Kirche geweckt, und entsprechende Gegenusurpationen des Staates veranlasst worden sind. Der Staat ist als Organismus Selbstzweck, die Kirche kann das nicht auch sein, sie ist als Organismus nur Mittel für die Circulation des christlichen Lebens, für Verwirklichung des Gottesreiches.

3. Auch die Hervorbringung des Klerus ist somit nicht letzter Zweck der Kirche, sondern nur letztes Glied ihres organi-

---

[1] Begriff und Eintheilung der prakt. Theologie, S. 24—30. — *Graf* a. a. O. S. 149 f.

schen Baues. Der Klerus soll nur den Dienst aufgestellter Organe für die Circulation des christlichen Geistes wirklich leisten. Die praktische Theologie wird also zweitens Theorie des klerikalischen Kirchendienstes (Schleiermacher) oder der geistlichen Amtsthätigkeit (Gräffe, Köster).

4. Der erste Theil geht voraus und bedingt den zweiten; aber dieser übt hinwieder Rückwirkung auf den ersten; denn je vollkommner der Dienst des Klerus wird, desto vollkommner wird sich die Organisation der Kirche, welche ihn aufstellt und in Thätigkeit setzt, gestalten[1]. Diese Bestimmung der Reihenfolge kann nicht nur dem Katholicismus, muss auch der protestantischen Kirche zusagen, weil auch der apostolische Kreis, als Vorbild des Klerus, von Christus organisirt wurde, ehe der Dienst angetreten werden konnte. Die Verschiedenheit beider Confessionen zeigt sich in der Idee, welche man vom Kirchenregimente hat.

§ 9. Diese Eintheilung als die im Begriff der praktischen Theologie selbst liegende hat sich allmählig, wie in der Entwicklung der Kirche, so in der Geschichte der praktischen Theologie geltend gemacht.

1. In der Geschichte der Kirche sind Kirchenregiment und Kirchendienst überall aus einander getreten, ohne dass zu beiden ein nebenzuordnendes Drittes gesucht worden wäre. Da ein und derselbe Begriff in der Kirche real, in der praktischen Theologie ideal sich verwirklicht, so hat schon die ältere, empirisch der Praxis nachgebildete Theorie diese Zweitheiligkeit immer gesucht.

2. *Schleiermacher* hat sie wieder geltend gemacht, indem er die praktische Theologie als Theorie des Kirchenregiments und des Kirchendienstes begreift: Kirchenregiment sei die Thätigkeit mit der Richtung auf das Ganze, Kirchendienst aber sei die Thätigkeit mit der Richtung auf die einzelne Localgemeinde[2]. Diese Erklärung bedarf der näheren Bestimmung; denn die Organisirung der Kirche, somit das kirchenregiment-

[1] Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1837, Januar, S. 75 f.

[2] Kurzer Entwurf, § 67.

liche Thun geht bis in die Localgemeinde hinaus, die Theorie des Kirchenregiments umfasst also nicht etwa blos die Organisirung der Kirche als eines Complexes von Gemeinden, sondern auch die Organisirung der einzelnen Gemeinden selbst. — Auch *Rosenkranz* nimmt diese Eintheilung auf, ohne sie richtig anzuwenden[1]. *Hagenbach* folgt, obgleich er den Kirchendienst zweitheilig dem Kirchenregiment gegenüberstellt, derselben Haupteintheilung, die auch *Pelt* beibehalten hat, so zwar, dass er umgekehrt die Theorie des Kirchenregiments zweitheilig, theils als Kirchenorganisationslehre, theils als Lehre vom Kirchenregiment im engern Sinn der Lehre vom Kirchendienst gegenüberstellt[2]. Auch die katholischen Theologen *Drey*, *Staudenmaier* und der in der praktischen Theologie ausgezeichnete *Graf* haben diese Eintheilung befolgt und für die katholische Theologie entwickelt. Man habe aus dem Begriff der Theologie, dem Wissen durch die Kirche und um die Kirche, den Begriff der praktischen Theologie abzuleiten. Sie komme als die Wissenschaft der sich selbst in die Zukunft hineinbildenden Kirche zum Vorschein und bestimme sich als Lehre vom Kirchenregiment und Kirchendienst[3]. Gerechtfertigt und treffend erläutert ist unsre Eintheilung auch in *Tholucks* liter. Anzeiger 1836, Nr. 72, wo vorgeschlagen wird: 1) kirchliche Politik d. h. Thätigkeiten auf das Bestehen der Kirche als äussere Gemeinschaft gerichtet; 2) Kirchendienst unmittelbar auf das Glaubensleben der Gemeinde gerichtet.

3. Andre Versuche, die praktische Theologie einzutheilen, sind dieser verwandt. *Nitzsch* zerlegt die kirchlichen Thätigkeiten in mehr fundamentale und in mehr conservative: in jene gehören Homiletik und Katechetik, zusammen christliche Didaktik, nebst der Liturgik; in diese hingegen Pädeutik (Seelsorge) und kirchliche Politik[4]. Aber stiften und erhalten geben kein

---

[1] *Graf* a. a. O. S. 233.

[2] Vergl. die theologischen Encyclopädien von *Rosenkranz*, *Hagenbach* und *Pelt*, welcher Letztere für die praktische Theologie besonders förderlich gearbeitet hat.

[3] *Graf* a. a. O. S. 267 f.

[4] *Nitzsch* a. a. O. S. 16. Vergl. Begriff und Eintheilung u. s. w. S. 9 f. *Graf* a. a. O. S. 236 f.

wahres Theilungsprincip[1]. Ferner warum soll homiletische und liturgische Thätigkeit mehr die Kirche begründen als sie erhalten? Warum Homiletik und Liturgik, welche doch zusammen den Cultus behandeln, durch die zwischeneingeschobene Katechetik getrennt werden? Warum Seelsorge und Kirchenregiment, das Speciellste und Allgemeinste, auf Eine Seite zu stehen kommen? Dennoch hat *Nitzsch* die praktische Theologie in bedeutenden Punkten so entschieden gefördert, dass seine Organisirung dieser Wissenschaft nicht beurtheilt werden kann, bis sie aus blossen werthvollen Andeutungen zur Ausführung fortgeschritten sein wird. — *Zyro*[2] will die Lehre von der Kirchengründung, Kirchenverwaltung und Kirchenverbreitung von einander unterscheiden, so dass Kirchendienst und Kirchenzucht in die Verwaltung fallen. Die Abweisung dieses Verfahrens ist schon begründet worden[3]. — Einen andern Weg hat *Marheineke* eingeschlagen[4]. Indem er drei Theile sucht, findet er sein Theilungsprincip in den Kategorien des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen; denn das Object der praktischen Theologie, die Kirche, entwickle sich zuerst in ihrer Allgemeinheit, gebe sich dann, durch den Gegensatz der Confession vermittelt, die Bestimmtheit der evangelischen, und stelle sich endlich als Localgemeinde in ihrer Einzelheit dar. Daher umfasse der erste Theil das Elementarische oder die Principien des allgemein Christlichen; der zweite schreite fort zur Constitution der Kirche in der Bestimmtheit der evangelischen; der dritte zeige, wie die Gemeinde dem christlichen und reformatorischen Princip gemäss sich gestalte. Diese Eintheilung ist sehr eigenthümlich, fällt aber mehr, als man glauben sollte, mit der unsrigen zusammen, indem der dritte Theil wesentlich Theorie des Kirchendienstes wird, die beiden andern wesentlich Theorie des Kirchenregiments, welche allerdings vom allgemein Christlichen zur Bestimmtheit des Protestantischen wird fortschreiten müssen. Genau genommen kann aber die praktische Theologie als Ganzes nicht mit mehr Recht als z. B. die Dogmatik durch diese

[1] Begriff und Eintheilung u. s. w., S. 12. *Marheineke*, § 36. Literarischer Anzeiger a. a. O. *Pelt*, S. 566.

[2] *Zyro*, Theol. Studien und Kritiken 1837, Heft 3, S. 721 f.

[3] *Graf* a. a. O. S. 255 f.

[4] *Marheineke* a. a. O. § 36.

Dreitheiligkeit durchgeführt werden; auch die Dogmatik liesse sich als allgemein christliche, dann in die evangelisch-protestantische Bestimmtheit eingehende, endlich in dem und dem Zeitalter, Lande, Schule oder Person concret werdende darstellen. Auch entsprechen die Glieder einander nicht wahrhaft: die protestantische Kirche verhält sich zur allgemeinen ganz anders als die Localgemeinde zur protestantischen.

§ 10. Kirchenregiment und Kirchendienst setzen einander voraus, so dass jeder Abschnitt der Theorie des einen auch sein Entsprechendes hat in der Theorie des andern, d. h. alle im Begriff der Kirche liegenden Elemente und Materien sind sowohl vom Standpunkt des Kirchenregiments als auch vom Standpunkt des Kirchendienstes aus zu betrachten.

1. Unsre Eintheilung ist ziemlich allgemein anerkannt, aber nicht überall auf die rechte Weise verstanden worden. Die Theilung nämlich ist nicht eine der Gegenstände, als ob gewisse Stücke des kirchlichen Lebens in den einen Theil allein gehören würden, gewisse andre nur in den andern. Vielmehr wird nichts im Kirchendienste vorkommen, worauf im Kirchenregimente gar nicht eingegangen würde, und umgekehrt.

2. Damit erledigt sich der Einwurf, es lasse sich doch nicht Alles an die beiden Kategorien des Kirchenregiments und Kirchendienstes vertheilen[1]. Allerdings „fällt z. B. das Liturgische in das Kirchenregiment, sofern es sich um Anordnung des Gottesdienstes handelt, in den Kirchendienst, sofern man dabei auf die klerikalische Vollziehung und Verwaltung sieht“[2]; aber dieses ist ein Einwurf nur gegen die schon gerügte falsche Vorstellung von unsrer Eintheilung. Wie das Liturgische, so wird auch das Homiletische, Katechetische, Pastorale, kurz alles irgend hier Vorkommende, sowohl in der Theorie des Kirchenregiments als in der des Kirchendienstes zu betrachten sein. Kirchendienstliches, dem nichts Kirchenregimentliches entspräche, wäre unwahr, und umgekehrt. Unsere Eintheilung ist somit nicht eine

[1] *Marheineke* a. a. O. § 35.
[2] *Hagenbach* a. a. O. S. 327.

des Materials, das vielmehr ganz und vollständig in beiden Theorien vorkommt, sondern eine der Betrachtungsweise und der Form, analog wie die Ethik in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre zerfällt, obgleich jedes ethische Material in allen drei Formen vorkommt[1]. Hierüber ist man sich noch nicht klar geworden, wie schon daraus hervorgeht, dass man neuerdings eine Theorie des Cultus versuchend, dieselbe ohne Weiteres in der Theorie des Kirchendienstes zu Stande bringen will, was offenbar wieder muss aufgegeben werden.

§ 11. Mittel- und Wendepunkt der praktischen Theologie sowohl, als des kirchlichen Lebensprocesses, dessen Theorie sie sein soll, ist der klerikalische Gegensatz, in dessen Form darum der ganze Charakter einer Kirche sich ausspricht.

1. Wenn laut § 7, 3 das Wesen der Kirche als einer Organisation im Gegensatz von Klerus und Laien wirklich wird, so ist dieser nicht etwa ein Stück, welches neben andern in der praktischen Theologie zu behandeln wäre; er geht vielmehr durch alles Andre hindurch, und ist die concrete Form der kirchlichen Organisation selbst. Es ist daher längst erkannt worden, dass die praktische Theologie überall mit dem geistlichen Amte zu thun hat, obgleich sie ihrem Begriffe nicht entsprach, als man sie „die Wissenschaften des geistlichen Berufes" nannte; denn so wurde die Hauptsache, der geistliche Beruf selbst und seine Aufstellung, nur vorausgesetzt[2].

2. Erscheint die Kirche als äusserer Organismus wesentlich im klerikalischen Gegensatz, so wird sich der besondere Charakter jeder Kirche in der Form dieses Gegensatzes ausdrücken. Nicht zufällig ist er in drei Hauptformen aufgetreten, je nach der Art und Weise, wie die Kirche den Klerus den Laien gegenüber bestimmt. In der römisch-katholischen Kirche ist der Gegensatz ein persönlicher, weil der persönliche Priestercharakter kraft kirchlicher Weihe als character indelebilis den Kleriker

---

[1] *Schleiermacher*, Entwurf eines Systems der Sittenlehre, § 113 f. — *Rothe*, theologische Ethik, § 91.

[2] *Graf* a. a. O. S. 90 f. 96 f.

zum Kleriker macht. In kleinern Secten ist er ein blos functioneller, weil nur während der Function selbst ein Kleriker vorhanden ist, so dass, wenn der Geist Keinen aus der Versammlung zur Mittheilung antreibt, sie unverrichteter Dinge wieder aus einander gehen, weil der klerikalische Gegensatz, somit kirchliche Organisation auch nicht vorübergehend sich bildet. In der protestantischen Kirche ist es ein Gegensatz des Berufes und Amtes, beim lutherischen Typus nur des Amtes, weil nur für bestimmte Aemter ordinirt wird; im reformirten des Berufes (und dann wegen der Beziehung zum Staate [1] auch des Standes), weil, abgesehen von einem bestimmten Amte, für den Beruf der Diener des göttlichen Wortes ordinirt wird [2]. Der protestantischen Kirche kann ein an die bestimmten Personen gebundener Priestercharakter nicht zusagen, weil die priesterliche Gleichheit aller Christen durchgeführt werden soll; der blos functionelle Gegensatz ebensowenig, weil er es zu keiner bestimmten Organisation und Kirche bringt. Es leuchtet ein, der katholisch aufgestellte Klerus ist Ausdruck einer Kirche, welche sich im äussern Organismus als Selbstzweck fasst und darum ein Staat in oder neben dem Staate wird; denn eine Organisation der Völker, die als äussere Organisation Zweck, nicht Mittel sein will, wird staatsartige Kirche im Typus der Gesetzlichkeit oder des Rechtsorganismus. Eine Secte aber, welche kirchlich keine bestimmte Theilung der Berufsarten organisirt, kann nicht Kirche, weil nicht Organismus werden, und fasst die Gleichheit so abstract, dass in ihr keine wahren Unterschiede möglich sind.

3. Darum wird die ganze praktische Theologie in jeder besondern Kirche eine besondere, gleich der Kirche selbst von einem eigenthümlich bestimmten Bewusstsein getragene; denn sie ist die Wissenschaft der kirchlichen Thätigkeiten [3].

§ 12. Die praktische Theologie der evangelisch-protestantischen Kirche lehrt theils als Theorie des Kir-

---

[1] *Marheineke* a. a. O. § 109.

[2] Begriff und Eintheilung der prakt. Theologie, S. 30 f. — *Gass*, der christ. Cultus, S. 172. — *Hagenbach* a. a. O. S. 330.

[3] *Graf* a. a. O. S. 149 f.

chenregiments die Aufstellung des Klerus, wie er zu bilden, in Thätigkeit zu setzen, zu ordnen, zu unterstützen, zu leiten und zu überwachen sei; theils als Theorie des Kirchendienstes, wie der so aufgestellte Klerus seine Thätigkeit in den dafür bestimmten Ordnungen auszuüben habe.

1. Klerus im engern Sinne von Ausgewählten für den Dienst der Mittheilung — denn die Christenheit als solche wird auch Klerus, Auswahl, Ausgewählte genannt — ist der unverfänglichste Ausdruck; Laien sind die zu diesem organisirten Dienste nicht berufene Mehrheit oder das christliche Publicum. Der Gegensatz ruht auf dem allgemeinern von mittheilender und aufnehmender Thätigkeit, Spontaneität und Receptivität. Von der Mittheilung christlichen Bewusstseins an Andre ist kein Glied der Kirche ausgeschlossen, sie sind alle „ein priesterlich Geschlecht", was *Nitzsch* clerus naturalis genannt hat und was auch gegen *Marheineke's* Einwendungen festzuhalten ist[1]. Der clerus positivus wird hervorgebracht durch die kirchliche Organisation und übt die christliche Mittheilung organisch in bestimmten Aemtern und Ordnungen aus, von welcher alle hiefür nicht Berufenen ausgeschlossen sind. Da aber der priesterliche Charakter im idealen Sinne Allen gemeinsam sein soll, im besondern positiven Sinne aber an Opfer und mittlerische Stellvertretung erinnert: so wird man den positiven Kleriker nicht Priester nennen.

2. Was von der praktischen Theologie, so lange sie sich nur als Pastoraltheologie, Lehre von den Berufsthätigkeiten des Klerikers, fasste, blos vorausgesetzt wurde, das Vorhandensein des geistlichen Amtes und Berufes, das muss vielmehr selbst Gegenstand der praktischen Theologie werden. Sie hat vor Allem zu zeigen, wie mit innerer Nothwendigkeit die Kirche sich selbst im Impuls und Geiste Christi organisirt und das geistliche Amt aufstellt; wie sie den Klerus bildet, beruft, in seine Wirksamkeit setzt, ihn in derselben unterstützt, controlirt. Dieses eben und nichts Andres ist die Stütze der Theorie des

[1] *Nitzsch* a. a. O. S. 16. — *Marheineke* a. a. O. § 108. und in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik a. a. O.

Kirchenregiments; denn die Organisation, Verfassung, Gesetzgebung, Administration der Kirche ist vorhanden, nur um die Circulation des christlichen Bewusstseins und Lebens auf bestimmte Weise hervorzubringen, zu erhalten und zu heben. Nicht aber kann die Kirche, abgesehen hievon, eine äussere Organisation blos als solche sein wollen, nur damit diese da sei: wenigstens wäre der Impuls zu einer solchen Kirche nicht von Christus abzuleiten. Auch ist nicht etwa die Organisation blos der einzelnen Gemeinde d. h. der für's geistliche Amt unmittelbar bestimmten Amtsprovinz, sondern auch die Organisirung des Zusammenhangs der Gemeinden als eines kirchlichen Ganzen, und nicht minder die Organisirung des Verhältnisses zum Staate d. h. der Landeskirche, mit hingerichtet auf die Hervorbringung, Normirung und Erhaltung des klerikalischen Kirchendienstes. Es mag sein, dass diese Idee von der Theorie des Kirchenregiments[1], sowie von der kirchlichen Organisation selbst dem katholischen Standpunkte nicht genügt, aber nicht mit Unrecht wird von dorther vermuthet, für den protestantischen Standpunkt möge diese Idee die richtige und ebenso bestimmte als erschöpfende sein[2]. Ist auf katholischem Gebiete „das Kirchenregiment durchaus nicht da, blos um den Klerus aufzustellen und in Wirksamkeit zu setzen, sondern selbst schon aufgestellter Klerus“: so erscheint dieses uns Protestanten eben als fehlerhaft, weil es von der Idee ausgeht, die äussere Kirche sei Selbstzweck und der geistliche Dienst nur da, um diese äussere Kirche zu erhalten. Wir könnten alles Kirchenregiment aufgeben, und, so Vieles davon dennoch vorhanden bliebe, in den Staatsorganismus einwachsen lassen, wenn sich denken liesse, dass der geistliche Dienst so dennoch auf bestimmte Weise vor sich ginge, geschützt, gesichert und unterstützt wäre: so sehr ist alle regimentliche Organisation unserer Kirche nur der geistlichen Mittheilung wegen vorhanden, durch welche das Werk Christi fortgesetzt und erhalten wird. Je reiner unsre Idee, welche in den protestantischen Symbolen sich darin ausspricht, dass die Zudienung des göttlichen Wortes und der Sacramente das wesentliche Merkmal der Kirche sei (und allenfalls noch die Beides schützende

[1] Begriff und Eintheilung u. s. w. S. 23 f. — *Graf* a. a. O. S. 239 f.
[2] *Graf*, S. 251 f.

Disciplin), durchdringt: desto mehr wird die Kirche jeden Schein eines Staates im Staate ablegen, jed-welche Zwangsmittel hinter sich lassen und ganz und gar auf die religiös geistliche Wirksamkeit vertrauen; denn nur diese ist Fortsetzung des Wirkens Christi durch ihm untergeordnete Organe. Selbst der Antheil, welchen die Geistlichen auch selbst am kirchenregimentlichen Thun haben, ist, wie alles Kirchenregimentliche, durchaus hingerichtet auf das Hervorbringen der eigentlich geistlichen Mittheilung.

3. Ist das Kirchenregiment und seine Theorie mit dem Aufstellen des klerikalischen Dienstes erschöpfend zum Ziele gelangt: so beginnt nun anderseits, von dieser organisirenden Thätigkeit der Kirche bestimmt unterscheiden, der Kirchendienst in den aufgestellten Ordnungen, und ihm entsprechend die Theorie des klerikalischen Kirchendienstes. Dieser ist als positiver, amtlicher, verschieden von den allgemeinen christlichen Thätigkeiten, welche alle Christen auszuüben haben und deren Theorie in der christlichen Moral zu suchen ist.

4. Die ganze praktische Theologie folgt also der zweifachen Richtung des Lebensprocesses der Kirche: die eine Bewegung zielt auf das Hervorbringen, die Erhaltung, Unterstützung des Klerus hin; ist dieser vorhanden, so beginnt nun seine ganze andre Thätigkeit auf die Kirche hin. Es ist klar, wenn mit Recht die eine Hälfte der praktischen Theologie die Thätigkeit dieses Kirchendienstes umfasst, so kann der andern Hälfte nichts zukommen, als alle die Thätigkeiten, welche diesen Kirchendienst hervorbringen, schützen und erhalten [1].

III. KIRCHENREGIMENTLICHE BEDINGUNGEN DER THEORIE DES KIRCHENDIENSTES.

§ 13. Der Kirchendienst ist bedingt durch die kirchenregimentlich gesetzte Organisation des Klerus und der Gemeinden für einander.

1. Wenn hier mit Uebergehung der Theorie des Kirchenregiments die des Kirchendienstes sofort behandelt wird, so kann dies nicht geschehen, ohne dass Lehnsätze aus der erstern her-

[1] Begriff und Eintheilungu. s. w., S. 27 f. Bei *Graf* a. a. O. S. 244 f.

beigezogen werden, welche aber, weil dabei nicht Berufung auf eine schon fertige und anerkannte Disciplin möglich ist, einiger Ausführung und Begründung bedürfen. Die Theorie des Kirchendienstes setzt den kirchenregimentlich hervorgebrachten Klerus voraus und zwar in bestimmten Aemtern und bestimmt organisirten Amtsprovinzen. Die unmittelbare Amtsprovinz für den klerikalischen Kirchenbeamten ist die Gemeinde. Die Gemeinde ist das Abbild der Kirche. Der Kleriker gehört selbst mit zu der Gemeinde, denn ohne ihn ist sie nicht die Gemeinde, so wenig als er ohne sie der Kleriker sein könnte; aber die Gemeinde als lebender Organismus ist nur mit dem Gegensatz des Klerikers zu ihr, welche diesem gegenüber sich als die Laienschaft (λαός, Volk, Publicum) bestimmt. In der Gemeinde verwirklicht sich erst auf concrete Weise der Doppelprocess des kirchlichen Lebens, sowohl die kirchenregimentliche Bewegung, das Sichselbstorganisiren bis zur Aufstellung des klerikalischen Beamteten, als auch der von diesem nun ausgehende Kirchendienst. Zwar ist es die Kirche als Ganzes, welche den Klerus hervorbringt, für seine Bildung sorgt, die Bedingungen und Bestimmungen dieses Berufs, die Ordnungen und Vertheilungen der Aemter, die Grundsätze, und sowohl rechtlichen als moralischen Ordnungen erzeugt; aber dieser ganze Process vollendet sich und geht in die concrete Wirklichkeit über erst in der Gemeinde.

2. Ist es die Kirche, welche, indem sie sich selbst organisirt, den Klerus aufstellt in Form des geistlichen Amtes: so fragt es sich, wie weit hier die Kirche selbst handle, und wie weit Christus durch seine eigne That das geistliche Amt gesetzt habe und ferner setze. Die Behauptung[1], „dass der Klerus allenfalls nach protestantischen, keineswegs aber nach katholischen Grundsätzen Product der Kirche sei, indem nach letztern das Kirchenregiment und der Klerus vor allem Zuthun der Gläubigen für alle Zeiten von Christus ausdrücklich und vermittelst eines Sacraments gewollt und aufgestellt sei; dass erst nach Christus auch die Kirche und einzelne Gemeinden ihren Willen in das vom Herrn Gewollte und Verordnete gelegt haben," beruht theils auf einem Missverständniss ihres Urhebers, theils auf einer Ansicht, welche uns als Protestanten unrichtig er-

[1] *Graf* a. a. O. S. 251 f.

scheint. „Das Kirchenregiment sei selbst schon aufgestellter Klerus“ ist ein missverständlicher Satz, denn Kirchenregiment haben wir nicht als Bezeichnung eines aufgestellten regierenden Personals in der Kirche verstanden, sondern vermöge der ganzen einschlägigen Entwicklung war dieser Terminus gewählt, um gegenüber dem Kirchendienste den ganzen Process der Selbstorganisirung der Kirche kurz zu bezeichnen. Theorie des Kirchenregiments kann nicht so eng verstanden werden, als habe sie nur zu lehren, wie ein schon vorhandenes Personal von Kirchenregenten beim Regieren verfahren solle; denn in diesem engen Sinne könnte sie nicht neben der Theorie des Kirchendienstes die ganze praktische Theologie ausmachen. Vielmehr ist mit zu lehren, wie die Kirche das regierende Personal bilde und gestalte. — Noch weniger ist zuzugeben, dass der Klerus nach katholischer und protestantischer Ansicht in der angegebenen Weise verschieden aufgefasst wäre [1]; auch nach letzterer Ansicht stellt die Kirche nicht getrennt und im Unterschiede von Christus den Klerus auf, als „wachse dieser nur aus dem Willen der Gemeinde oder auch der ganzen protestantischen Kirche hervor.“ Vielmehr handelt diese auch hier im Geist und Impuls Christi, welcher, obgleich keineswegs durch ein hiefür befohlenes Sacrament, gewollt und ausdrücklich verordnet hat, dass, nicht zwar Priester, aber Verkündiger des Evangeliums vorhanden sein und bleiben sollen, dass also die Kirche fort und fort solche aufzustellen habe. Dass er hingegen diese Verkünder gerade als kirchliche Pfarrer eingesetzt oder verordnet habe, wäre eine ganz unerweisliche Behauptung; das Aufstellen dieser Form ist Handlung der Kirche. Auch *Marheineke*, keineswegs katholisirend, ist, genauer nachgesehen, unsrer Ansicht [2].

3. Zur Ausübung des Kirchendienstes ist nothwendig die wesentlich zustimmende Kenntniss der kirchenregimentlich bestimmten Art, wie der Clerus aufgestellt, und dessen, was ihm zugethet sei: Zustimmung zu den wesentlichen, sowohl symbolischen als rechtlich organischen Grundsätzen und Ordnungen. Dagegen ist unbedingtes Einverstandensein mit dem ganzen Schematismus

---

[1] *Graf* a. a. O. und S. 91 f.

[2] *Graf*, S. 101. Vergl. z. B. Confessio Gallicana, Art. 25 und 29. — *Pelt* a. a. O. S. 579.

dieser Organisation um so weniger zu fordern [1], als ja die Ausübung des Kirchendienstes hinwieder rückwärts die fortschreitende Veredlung der kirchlichen Organisation fördern soll. Wer aber mit der Kirche principiell zerfallen wäre, so dass er durch Gehorsam gegen diese den Gehorsam gegen Gott und Christus zu verletzen im Gewissen überzeugt wäre: der könnte in solcher Kirche den positiven Amtsdienst nicht weiter leisten, müsste vielmehr auf Umgestaltung und Reform hinarbeiten, wie die Reformatoren gethan haben.

§ 14. Der Kirchendienst ist weiterhin bedingt durch das Bewusstsein der innern Berufung, ohne welche die blos äussere Berufung nur einen mechanischen oder heuchlerischen Dienst hervorbringen würde.

1. Wer nicht, auch abgesehen vom positiven Amte, ein lebendiges christliches Bewusstsein mitzutheilen sich angeregt fände, nicht zum clerus naturalis gehören würde: dem kann die blos kirchenregimentliche Berufung den wahren klerikalischen Charakter und Einfluss nicht geben. Er täuscht also die Erwartung der Kirche, und ist, wenn er sich dieses Mangels nicht bewusst wird, ein blos mechanischer Diener, den fremder Wille und Anordnung in Bewegung setzt, ein mechanisches Werkzeug, als welches ein vollkommener Automat eintreten könnte. Ist er sich aber des Mangels bewusst, so verliert er den innern Frieden und weiss sich zum Miethling oder Lohnknecht herabgesunken oder zum absichtlichen Heuchler. Der clerus positivus kann nur aus dem clerus naturalis hervorgehen. Lebendige Frömmigkeit mit freudiger Zustimmung zum Charakter seiner Kirche ist daher die erste Bedingung für wahren Kirchendienst [2].

2. Nothwendig muss aber zum Bewusstsein innern Berufenseins die äussere kirchenregimentliche Berufung hinzukommen, wenn ein positiver amtlicher Dienst in bestimmten Ordnungen

---

[1] *Schleiermacher* im Reformations-Almanach 1819, S. 316 f. *Marheineke* a. a. O. § 177. *Johannsen*, Untersuchung der Rechtmässigkeit der Verpflichtung auf symbolische Bücher. Altona 1833. *Palmer*, evangelische Homiletik, S. 1 f.

[2] *Gass*, über den christlichen Cultus. Breslau 1815. S. 173. *Chrysostomus*, de sacerdotio, I, c. 6. II. *Gregor M.*, regulae pastorales, lib. I.

entstehen soll. Die innere und die äussere Berufung sollen zusammentreffen, damit die freie Freudigkeit und der Amtscharakter sich verschmelzen, jene nicht in enthusiastische Schwärmerei, dieser nicht in Handwerks- und Zunftgeist ausarte. Illuminatistische Secten fragen nur nach dem erstern, die katholische Kirche läuft Gefahr mehr nach dem letztern hin; in der protestantischen würden Verirrungen näher zum einen hin immer durch Annäherungen zum andern im Schach gehalten, bis man den begriffsmässigen Standpunkt einer Verschmelzung beider Elemente wiederfindet. Gegen die Schwärmer wird die vocatio externa in ihrem Werthe geltend gemacht, gegen die katholische Ertheilung des Priestercharakters durch ein magisch wirkendes Sacrament und durch bischöfliche Succession der Werth der innern Berufung. Wenn die innere Berufung gar nie fehlen soll, so kann hingegen ausnahmsweise, was namentlich die Reformirten hervorheben, die äusserlich legitime Berufung durch desto stärkere und prophetenartige innere ersetzt werden; nur müssen solche Ausnahmen theils durch providenzielle Führung, theils durch Zeichen und Früchte einer besondern Berufskraft sich ausweisen [1]: eine Concession, die ebenso christlich als human, ebenso unverfänglich als nothwendig erscheint; man denke an Origenes.

§ 15. In der evangelischen Kirche wird die Würde und der positive Vorzug des Klerikers vor Allem darin bestehen sollen, dass er die Erregtheit des christlichen Lebens so besitzt, wie sie durch wissenschaftlich vermittelten und erbaulichen Umgang mit der heiligen Schrift bestimmt wird.

1. Da der klerikalische Gegensatz unmittelbar das wesentliche Ziel der kirchlichen Organisation ist, so wird die Art und Weise, wie er aufgestellt werden soll, aus dem Grundcharakter der Kirche selbst hervorgehen. Dass in der katholischen der Klerus mehr von Christus, in der protestantischen mehr von der Kirche aufgestellt werde, ist mit gutem Grund als unwahr dargestellt worden; gerade umgekehrt muss es sich verhalten, wenn anders

[1] Meine Dogmatik der Reformirten Kirche, II, § 119.

wir Protestanten nicht völlig über das Verhältniss beider Kirchen im Irrthume sind. Der charakteristische Unterschied beider Kirchen ist ja, dass die römischkatholische das Verhältniss des Einzelnen zur Kirche, die protestantische das des Einzelnen zu Christus vorherrschend betont [1]. Daher wird dem Klerus dort die Vertrautheit mit der Kirche und den kirchenregimentlichen Anordnungen, hier die Vertrautheit mit dem biblisch bezeugten Christus vorherrschend zugemuthet. Dort herrscht das in der kirchlichen Entwicklung gewordene Christenthum vor, nur dass diese mit dem Tridentinischen Concilium wesentlich ihr Ende erreicht haben soll; hier das ursprüngliche und reine Christenthum, welches, in der h. Schrift normal bezeugt, als Kanon gelten soll für Alles, was in der Gegenwart als Christenthum gelten will.

2. Demgemäss fordert man vom Kleriker theils historisches Zurückgehen von der Gegenwart aus bis zur Urzeit, theils und wesentlich lebendigen Verkehr mit der h. Shrift; was den Klerus vor den Laien auszeichnen soll, ist vor Allem gründliche Vertrautheit mit der h. Schrift. Weder die lebendige Frömmigkeit noch jedes Vertrautsein mit der h. Schrift ist das, wodurch der Klerus sich von den Laien unterscheidet, — vielmehr sollen diese gerade hierin ebenfalls recht lebendig sein. Wohl aber ist die theologische Bildung, welche die Fremdheit der Bibel aufhebt, das insbesondere vom Klerus zu Verlangende. Die Fremdheit der Sprache, der Zeit, des Landes, der Nationalität, Sitten, Gebräuche, Vorstellungsformen, Schreibart muss uns vermittelt werden sowohl durch logisch-philosophische, als durch kritisch-geschichtliche und sprachliche Kenntnisse, welche in der Einheit mit dem christlich frommen Sinne des Forschenden die Theologie bilden helfen. Diese Anforderung an den Klerus ist wesentlich protestantisch; denn für den vorübergehend sich bildenden Klerus in kleinern Secten wird hier nichts gefordert, was nicht alle andern Mitglieder auch haben sollen; man begnügt sich, die Fremdheit der Bibel noch nicht erkennend, mit blos erbaulicher Bibelvertrautheit, inconsequent freilich, denn die Uebersetzung, welche man gebraucht, ist das Werk gelehrter Theologie und wird ohne diese nicht gehörig verstanden.

---

[1] Reformirte Dogmatik, 1, S. 2. — *Schleiermacher*, Glaubenslehre, I, § 24.

Im Katholicismus, obwohl wir gern zugeben, dass man auch dort besonders den Protestanten gegenüber wieder grössern Werth setzt auf gelehrt gebildete Kleriker [1], wird dennoch die Vertrautheit mit den kirchenregimentlichen Ordnungen, Ceremonien u. s. w. vor Allem nöthig sein; wenigstens konnte man Jahrhunderte lang das Theologische fast entbehren, während die Vertrautheit mit den kirchlichen Ceremonien auch nicht einmal vorübergehend entbehrt werden könnte.

3. Aber die theologische Vertrautheit mit der Bibel ist für den Kleriker als solchen nicht Selbstzweck, sondern Mittel für den Dienst der amtlichen Mittheilung. Man darf die theologische Fortbildung fordern, aber nicht so, wie für den theologischen Lehrer, d. h. auf Kosten und mit Versäumniss des geistlichen Amtes. Uebrigens haben die Reformirten klassische und philosophische (dialektische), kurz humanistische Studien stärker betont. Das Kirchenregiment wird weder für, noch gegen philosophische Schulen, die in der Regel mit der Nothwendigkeit organischer Entwicklung auf einander folgen, Parthei nehmen; denn dieses Verfahren stört den organischen, wahren und aufrichtigen Gang des wissenschaftlichen Lebens und veranlasst vielfach ein mechaniches oder heuchlerisches Sichanschliessen oder Sichfernhalten von solchen Richtungen [2]. Der protestantischen Kirche ist es unmöglich, die Bildung der Kleriker von theologischer Wissenschaft wegzuweisen, sogar wenn diese allgemein verirrt sein sollte: auch Verirrungen müssen gemeinsam durchgearbeitet werden, und sogenannte Verirrungen der Theologie sind entweder zufällig und vereinzelt, somit von selbst nicht gefährlich, oder sie sind allgemein verbreitet, dann aber nur der geschärfte Ausdruck einer vom Zeitalter selbst hervorgebrachten und nicht zu umgehenden Krisis, welche man durchleben muss.

§ 16. Die Würde und der besondere Vorzug des Klerikers in der evangelischen Kirche besteht mehr nach

[1] *Graf* a. a. O. S. 251.

[2] Für die Wolfische Philosophie eine Preussische Cabinetsordre von 1739; gegen sie eine Sächsische Verordnung von 1742. In Beziehung auf die Hegelsche Schule sind zwar keine Edicte vorgekommen, aber sehr officielles Partheinehmen für und wider, was Beides gleich zu beurtheilen ist.

Aussen hin darin, dass er die Leichtigkeit der Mittheilung in Form der Rede besitze.

1. Nur mittelst dieses äussern Vorzugs kann der vorher genannte innere wirklich hervortreten. Die Gabe Mosis, das eigne Belebtsein, und die Gabe Aarons, die Leichtigkeit der Mittheilung, müssen vereinigt auftreten. Die Leichtigkeit der Rede ist aber keine rein äussere Gabe und Fertigkeit, das Reden ist ja nur der Ausdruck eines Denkens und Vorstellens; Leichtigkeit religiöser Rede ist nur, wo das fromme Gefühl leicht in Vorstellung und Gedanke umgesetzt wird. Diese logisch-rhetorische Fertigkeit kann die Kirche nicht von allen Gliedern fordern, muss sie aber vom Klerus fordern, dessen besondere Gabe also das Ineinander der beiden § 15 und 16 genannten Vorzüge sein soll — denn auf dieses Ineinander beider kommt es an; die theologisch fromme Qualification hat auch der gelehrte theologische Lehrer, während die Leichtigkeit erbaulicher Mittheilung ihm weniger nothwendig ist. Rhetorische Fertigkeit kann auch der Laie haben, sogar in ausgezeichnetem Grade bei gewissen Berufsarten; aber das theologisch fromme Element wird und kann ihm fehlen. Der Kleriker dagegen leistet, was ihm anvertraut ist, durchaus nur in dem Maasse, als er jene beiden Vorzüge in einander hat und ausbildet. Unter gleich frommen und theologischen Geistlichen wirkt am meisten, wer die Leichtigkeit der Mittheilung im höhern Grade besitzt. Der katholische Priester hingegen, so sehr auch ihn dieselben Vorzüge zieren und auszeichnen, muss zuerst noch näher liegende besitzen: für die so sehr hervortretenden symbolischen Handlungen fehllosen Körperbau und edle äussere Gestalt, für die musikalische Darstellung musikalisch ausgebildete Stimme; Eigenschaften, welche nur sehr bedingt für den protestantischen Klerus in Betracht kommen. Trefflich hat Chrysostomus [1] diesen wesentlichen Vorzug hervorgehoben: das Wichtigste sei *ἡ διὰ τοῦ λόγου διδασκαλία, — ὥστε τὸν λόγον τοῦ Χριστοῦ ἐν ἡμῖν ἐνοικεῖν πλουσίως.*

2. Die vom Klerus als solchem zu fordernden Vorzüge richtig zu bestimmen, ist eine hochwichtige Aufgabe für das Kir-

[1] *Περὶ ἱερωσύνης*, IV, 3 und 4.

chenregiment, und diese kirchenregimentlichen Forderungen wohl zu beherzigen, ist hochwichtig für den Kirchendienst [1]; denn jeder Irrthum in diesem Punkte wirkt durchgreifende Verwirrung. Der verbreitetste Irrthum besteht darin, dass man lebendige, im Typus der gegebenen Kirche ausgeprägte christliche Frömmigkeit unter die besondern Vorzüge des geistlichen Standes rechnet. Dieser Irrthum führt nothwendig zur Hierarchie. Protestantische Geistliche sollen wissen, dass die bessern Laien an lebendiger Frömmigkeit ihnen gleich stehen, dieser allgemeine Vorzug besserer Christen somit auf keine Weise ein Privilegium der Geistlichkeit sein kann. Geistliche sind eben darum nicht Herren des Glaubens und der Frömmigkeit, nicht Herren, sondern Diener der Gemeinde; wie Christo, so auch der Gemeinde Rechenschaft schuldig [2]. So wichtig es ist, dass sie lebendig fromm seien, so wenig lässt sich diese Eigenschaft bei kirchenregimentlichen Prüfungen positiv ausmitteln. Wenn nur die Beweise des Gegentheils nicht vorhanden sind, wird das Kirchenregiment mit dem auf Treu und Glauben hin abzunehmenden Bekenntniss und Gelübde sich begnügen, da das Verhältniss der Gemeinden zu den Geistlichen wesentlich auf Vertrauen gegründet bleiben muss, und bekanntlich erst im Verkehr mit der Gemeinde der Geistliche in seinem frommen Charakter recht fest wird, während jede zudringlich zugemuthete Frömmigkeit schon für die jugendlichen Studienjahre Gefahr läuft, nur gemachte Frömmigkeit oder gar Heuchelei zu veranlassen.

IV. ORGANISATION DER THEORIE DES KIRCHENDIENSTES.

§ 17. Der Kirchendienst ist die Amtsthätigkeit des Geistlichen in der Gemeinde, die Theorie ist die wissenschaftliche Darstellung dieses Dienstes.

1. Der Begriff des Kirchendienstes ist scharf und genau zu bestimmen, ehe ein einzelnes Gebiet desselben abgeleitet werden kann. Das Unbestimmte und Schwankende, welches hier vie-

---

[1] *Pelt*, § 99.

[2] *Semlers* letzte Aeusserungen über relig. Gegenstände, herausgegeben von A. H. Niemeyer. Halle 1791. S. 27.

len Lehrbüchern noch anklebt, hat eine Menge von Digressionen und fremdartigen Erörterungen veranlasst. Der klerikalische Kirchendienst ist die geistliche Amtsthätigkeit des Klerikers in der Gemeinde. Alles, was er sonst als Mensch und Christ zu verrichten hätte, gehört nicht hieher; ebensowenig, was ein Geistlicher kirchenregimentlich zu thun hätte [1].

2. Die Gemeinde ist nicht blos Gegenstand, auf welchen gewirkt wird; sie trägt hinwieder den Geistlichen, bringt ihn und sein Amt als die Spitze ihrer Organisation hervor. Er soll der Repräsentant sein des christlichen Bewusstseins der Gemeinde, das Herz, in welches das Lebensblut aus dem ganzen Leibe zusammenströmt, um gereinigt und kräftig von da wieder in den Leib zurückgeführt zu werden. Der Geistliche, um auf die Gemeinde richtig zu wirken, muss dieselbe auch auf sich wirken lassen, ihr christliches Leben in sich vernehmen, damit sie, was er ihr zurückgiebt, als das Ihrige wiedererkenne, nur dass es geläutert und gereinigt zurückkehrt. Dieses Verhältniss des Geistlichen zur Gemeinde ist das innigste und idealste aller ethischen Verhältnisse; desto mehr Pietät ist nöthig, es rein zu bewahren für beide Theile.

§ 18. Die Eintheilung des Kirchendienstes wie seiner Theorie ist im Begriff der geistlichen Amtsthätigkeit in der Gemeinde gegeben. Es unterscheidet sich der cultische, der pastorale und der halieutische (oder katechetische) Kirchendienst [2].

1. Das geistliche Amt und die Gemeinde sind so sehr für einander, jedes die Voraussetzung des andern, dass eine Eintheilung der Amtsthätigkeit nothwendig den im Begriff der Gemeinde liegenden Momenten entsprechen, die Amtsthätigkeit und die Amtsprovinz völlig gleich und mit einander sich gliedern oder eintheilen müssen. Ist es das Kirchenregiment oder das Sich-

[1] Meine Abhandlung „über die wissenschaftliche Constructionsweise der Pastoraltheologie" in den theol. Studien und Kritiken 1838, I, S. 9 f. 13 f. *Graf* a. a. O. S. 168 f.

[2] Meine Abhandlungen „über Begriff u. Eintheilung der prakt. Theologie", und „über die wissenschaftl. Construction der Pastoraltheologie", S. 3. — *Graf* a. a. O. S. 244 f. *Pelt*, theol. Encycl. § 99.

selbstorganisiren der Kirche, welche dieses Amt und die Gemeinde für dasselbe setzt: so wird auch die Gliederung beider kirchenregimentlich gesetzt sein.

2. Im Begriff der lebendigen Gemeinde liegen drei Momente, somit auch im Begriff des geistlichen Amtes drei Seiten:

a. Die Gemeinde ist ein Ganzes, eine Totalität, und als solche für den Kirchendienst gegeben als die zur Erbauung versammelte Gemeinde. Auf diese wird der Kirchendienst ausgeübt im Cultus: seine Theorie ist (kirchendienstliche) Theorie des Cultus.

b. Die Gemeinde ist ausserhalb ihres Zusammentritts gegeben als bestehend aus den einzelnen Gliedern, und als solche wird sie vom Kirchendienst behandelt in der Seelsorge: seine Theorie ist Theorie der Seelsorge oder Pastoraltheorie im engern Sinne.

c. Die Gemeinde, aus Gattungswesen bestehend, welche hinsterben, ist eine sich stets reproducirende, wieder ergänzende. Insofern ist der Kirchendienst ein halieutischer, die Assimilirung des Zuwachses bewirkender: die Theorie ist Theorie der Halieutik (Matth. 4, 19). Die Begriffe sind sehr bestimmte, mag immerhin die Terminologie, der Ausdruck „Cultisches, Pastorales, Halieutisches" nicht überall ebenso scharf zutreffen. Dies verhält sich immer so, wo vom Begriff aus Theilungen abgeleitet werden, für deren Bezeichnung die im nicht rein begrifflich vorliegenden Leben am nächsten zutreffenden Wörter herbeigezogen und als termini technici gestempelt werden müssen.

3. Diese Eintheilung, im Begriff der Gemeinde am leichtesten erkennbar, ist die wirkliche Eintheilung des Kirchendienstes oder der geistlichen Amtsthätigkeit selbst, so dass nicht etwa blos das Object getheilt ist, auf welches der in sich selbst Eine und ungetheilte Kirchendienst hingerichtet würde. Er selbst ist qualitativ getheilt als der cultische, der pastorale und der halieutische; der Geistliche ist nun bestimmt als der Priester oder Prediger, Pastor und Katechet; er übt in jeder dieser Kategorien einen qualitativ anders bestimmten Dienst aus.

a. Im Cultus ist der Kirchendienst ein erbauender, d. h. Darbietung nicht eines der Gemeinde neuen und fremden Stoffes, sondern des gemeinsamen Glaubens, so dass die Ge-

meinde ihn als ihr wahres Eigenthum erkennt und in demselben fester und lebendiger erbaut wird.

b. Im Pastoralgebiet ist nicht Erbauung speziell und ausschliesslich bezweckt, obgleich sie mit vorkommen muss; wie aber der besondere Charakter der Thätigkeit hier zu bestimmen sei, ist weniger leicht zu finden, da man bisher diese Frage selten bestimmt gestellt hat. Zur Vermeidung des vieldeutigen Wortes „pastoral" hat man für dieses Gebiet den Namen Pädeutik vorgeschlagen[1] und darunter alle Thätigkeitsformen zusammengefasst, welche der Erziehung eigen sind, nicht blos die lehrenden. Aber Erziehung, somit auch Pädeutik, kann hier nicht der charakteristische Begriff sein, zumal nicht zuzugeben ist, dass die Seelsorge nur für Zurückgebliebene aufgegeben sei. Aus eben diesem Grunde kann unsre pastorale Thätigkeit auch nicht als eine regierende[2] bestimmt werden, obwohl der Geistliche auch kirchenregimentlich-regierend auftritt, dann aber nur um dadurch die eigentlich kirchendienstliche Seelsorge zu schützen und zu ermöglichen. Die Thätigkeit ist vielmehr eine hütende, sowohl nachhelfende und schützende, als auch fördernde und segnende, ein Hüten der weidenden Heerde, wofür der bildliche Ausdruck des Pastoralen selbst genügen mag.

c. In der halieutischen Thätigkeit ist der Kirchendienst Mittheilung eines für die Objecte neuen, in ihnen noch nicht vorauszusetzenden Stoffes, sei er nun Lehre oder sei er Leben; der Charakter ist eben der halieutische, sowohl erweckend als belehrend. Der Name „halieutische Thätigkeit" ist also gerechtfertigt, obgleich er den Zweck bezeichnet[3], denn sehr genau drückt er die besondere Qualität des Begriffes aus. Eher liesse sich einwenden: ἁλιεύειν gehe auf das Suchen noch ganz vom Christenthume unberührter Individuen, katechetische Thätigkeit aber behandle doch andere Individuen, wovon unten.

4. Der Cultus ist die Hauptsphäre, so wichtig immerhin auch

---

[1] *Nitzsch* a. a. O. S. 17.

[2] *Schleiermacher*, kurze Darstellung u. s. w. § 279.

[3] *Graf*, S. 253.

ie andern sind, welche selbst auch mit im Cultus zur Darstel-
ung kommen. In der vollendeten Kirche, wo alles Werden auf-
ört, müsste das Halieutische wegfallen, auch das Pastorale; der
ultus aber und zwar rein, ohne alle didaktische Nachhülfe,
önnte auch dort noch gedacht werden. — Unsere Eintheilung
t erschöpfend; vermisst man die Kirchenzucht [1], so suche man
re Principien in der christlichen Moral, die positive Organisa-
on in der Theorie des Kirchenregiments, die pastorale Anwen-
ung in der gebundenen Seelsorge. Vermisst man eine Lehre
ber den Stand der theologischen Lehrer, so suche man sie in
er Theorie des Kirchenregiments.

§ 19. Im Begriff des Kirchendienstes liegen zwei
eiten, eine vom Kirchenregiment bestimmter normirte
nd eine freier zugemuthete. Beide bilden sich aus zum
estimmten Gegensatz, welcher durch den ganzen Kirchen-
ienst in seinen drei Gebieten hindurchgeht [2].

1. Im Kirchendienst als amtlicher Wirksamkeit liegt ein kir-
henregimentlich-Beauftragtsein, welches so weit sich erstreckt,
ls jener selbst; denn wo es zu Ende geht, da ist der positive
irchendienst zu Ende, und es bleiben nur diejenigen Thätigkei-
en übrig, welche jeder lebendige Christ auch ohne besonderes
mt ausübt. Aber ein sittlicher Dienst kann nicht blos durch
efehl und Auftrag fremden Willens hervorgebracht werden, sonst
äre der Diener ein blos mechanisch bewegtes Werkzeug. Sitt-
ch ist der Dienst, nur wenn der Gehorsam freiwillig und freu-
ig geleistet wird, d. h. eigner Antrieb ihn ebenfalls wirkt oder
hm entgegenkommt. Dieses ist auch dem katholischen Kleriker
rreichbar, obgleich dort auch ein blinder Gehorsam gegen das
irchenregiment eher angenommen wird und die Normirung des
ienstes weiter geht, z. B. in der Liturgie nicht blos die Worte,
ondern auch die Tonhöhe des Vortrags vorgeschrieben ist. Die
rotestanten anerkennen keine hierarchische Unterordnung und

[1] *Graf*, S. 253.

[2] Begriff und Eintheilung u. s. w. S. 34. Ueber die wissenschaftl. Construction der Pastoraltheologie, S. 3 f. *Graf* a. a. O. S. 244 f. *Hagenbach* a. a. O. S. 330. *Pelt*, theol. Encyclop. § 82.

Stufenleiter, keinen blos ergebungsvollen Gehorsam gegen Menschen; hier giebt es nur Aufträge, welche zugleich der persönlichen Einsicht und dem freien Eifer vertrauen, und einen sittlich freien Dienst bezwecken. Das freie und selbstthätige Erregtsein zu diesem Dienste wurzelt im Mittheilungstrieb, den, auch abgesehen vom Amte, der Erregtere, als zum clerus naturalis gehörend, bethätigen würde. Dieses Leben wird durch die äussere Berufung zum Amte nicht stillgestellt, als träte nun der kirchenregimentliche Auftrag an seine Stelle; das Sichselbstbestimmen wird von dem Sichbestimmenlassen angeeignet, so zwar, dass auch die Bethätigung des Freiern nun kirchenregimentlich zugemuthet wird und in der Verbindung mit dem bestimmt Normirten den Charakter des positiven Amtes gewinnt.

2. Diese beiden im Kirchendienst zusammengeschlossenen Seiten können nicht als zwei schlechthin getrennte Theile aus einander gehen, etwa als nur gebundene Amtsthätigkeit und als völlig freier Dienst; im Gegentheil, so weit irgend unser Kirchendienst reicht, müssen beide Seiten an ihm sein, das Gebundene und das Freie; wo ersteres nicht mehr mit wäre, ist auch kein amtlicher Dienst mehr; wo letzteres nicht hin reichen würde, wäre der Amtsdienst nicht mehr der sittliche. Wohl aber wird sich ein fliessender Gegensatz bilden und im Kirchendienst die eine Seite wesentlich gebunden sein vom Kirchenregiment, so zwar, dass der eigne freie Impuls mit vorhanden ist; die andre Seite aber wesentlich der eignen freien Einsicht und Pflichttreue des Geistlichen anvertraut sein, so zwar, dass allgemeinere kirchenregimentliche Zumuthungen und Aufträge es umschliessen und mitwirken. Die geordnete, bestimmte Durchbildung dieses Unterschiedes in die Form eines quantitativen Gegensatzes, dessen beide Glieder in Wechselwirkung auf einander stehen, ist die zu suchende Vollkommenheit des Kirchendienstes, soweit sie kirchenregimentlich gesetzt werden kann.

3. Der Unterschied des Gebundenen, an welchem auch Freiheit ist, und des Freien, an welchem auch Gebundenheit ist, wurde meist nur im Cultus erkannt[1]; er geht aber, weil im Begriff Kirchendienst liegend, auch durch die beiden andern

[1] *Schleiermacher*, kurze Darstellung u. s. w., § 286.

Gebiete des Kirchendienstes hindurch, welche sich, je bestimmter dieses verwirklicht wird, desto bestimmter organisiren.

§ 20. Da beide Eintheilungen sich kreuzen, so legt sich der Kirchendienst dar in drei Sphären und in jeder derselben nach der wesentlich freien und nach der wesentlich gebundenen Seite. Die Theorie besteht analog in drei Hauptdisciplinen, von welchen jede in zwei Theile oder Unterdisciplinen zerfällt.

1. Wenn beide Eintheilungen durch das ganze Gebiet hindurchgehen, so müssen sie sich kreuzen, somit sich auf einander beziehen. Es fragt sich, welche der andern unterzuordnen sei, die qualitative oder die formale und blos quantitative; denn das Cultische, Pastorale und Halieutische sind qualitativ oder materiell verschieden, das Gebundene und Freie dagegen blos formal bei wesentlich gleichem Inhalt, der freilich auf beiden Seiten verschieden modificirt auftritt. Darum schon und weil der letztere Gegensatz ein nur fliessender ist, muss der erstere das höhere Theilungsprincip werden, wie es auch geschichtlich früher sich verwirklicht hat. So ergeben sich drei Hauptgebiete und drei entsprechende Hauptdisciplinen: die cultische, pastorale und halieutische (oder katechetische) Sphäre.

2. In jeder derselben wirkt der andre Theilungsgrund des wesentlich Gebundenen oder Freien eine weitere Eintheilung.

a. Im Cultus hat sich dieser am bestimmtesten durchgebildet durch das Unterscheiden einer liturgischen und homiletischen Seite und der entsprechenden Theorien Liturgik und Homiletik.

b. In der Pastoralsphäre macht derselbe Gegensatz sich geltend, mag er immerhin in diesem noch weniger organisirten Gebiete auch weniger bestimmt erkannt worden sein. Die wissenschaftliche Organisirung wird auch hier in demselben Maasse fortschreiten, als man eine gebundene und freie Seelsorge unterscheidet mit entsprechender zweifacher Theorie, wie an einem andern Orte ist nachgewiesen worden [1].

[1] Wissenschaftliche Constructionsweise der Pastoraltheologie, S. 35 f.

c. Auch in der halieutischen Sphäre, in welcher das kirchendienstliche Thun für das fortgehende Sichergänzen der Gemeinde zu lehren ist, wird dieser Gegensatz hervortreten, da er ja im Begriff alles Kirchendienstes liegen muss. Die zu behandelnden Objecte sind entweder schon in einem ganz bestimmten Verhältnisse zur Gemeinde, die in ihr selbst nachwachsende Generation, und hier wird kirchenregimentlich die halieutische Thätigkeit, als katechetische sich bestimmend, wesentlich normirt und gebunden; oder die Objecte stehen nicht schon in bestimmtem Verhältniss zur Gemeinde, Convertiten, Proselyten, ungläubige Völker: hier wird der klerikalische Kirchendienst als solcher auf wesentlich freiere Weise vom Kirchenregiment Auftrag und Zumuthung erhalten. Auf der gebundenen Seite steht die Katechetik, in welcher das Halieutische mit einer schon pastoralen und sogar cultischen Einwirkuung sich verbindet zu dem Zwecke, die nachwachsende Generation zur Gleichheit mit der erwachsenen zu erziehen; auf der freien Seite hat sich zu bilden eine Theorie, welche die Idee freiern halieutischen Kirchendienstes darstellen soll. Dass dieses Gebiet in der Theorie sehr zurückgetreten ist, ergiebt sich aus einem Kirchenzustand, bei welchem solcher Zufluss zu den Gemeinden von Aussen direct gar nicht mehr oder nur ausnahmsweise vorkommt. Sobald sich diese Verhältnisse ändern würden, z. B. wenn je die Landes- und Staatskirchen in freie, d. h. freiwillige Gemeinschaften sich verwandeln sollten: müsste, wie praktisch, so theoretisch dieses Gebiet bedeutend hervortreten, unstreitig so, dass dem Kleriker als solchem hier mancherlei zugewiesen würde. Dass die vollständige Theorie des Missionswesens hieher gehöre, ist nicht richtig, da es in dieser umfassenden Weise unmöglich in unsern klerikalischen Dienst an der Gemeinde hineingehört. Dieser geht nach Innen, jenes nach Aussen mittelst einer besondern Organisation. Das Missionswesen hat seine Theorie in der christlichen Sittenlehre zu suchen [1]; aber so weit die Gemeinde als solche an demselben einen, ob auch nur mittelbaren Antheil nimmt: so weit wird das Kirchenregi-

[1] *Schleiermacher*, christl. Sitte(nlehre), S. 365 f.

ment auch den Kleriker als solchen auf freiere Weise für diese Interessen beauftragen, welche indess niemals wesentlich klerikalischer Natur sein können [1]. Auch was Proselyten und Convertiten betrifft, so ist mit Recht bemerkt worden [2], dass der Kirchendienst als solcher nicht für das Suchen, wohl aber für das Behandeln derer, welche den Uebertritt nachsuchen, beauftragt wird. In der jetzigen Gemeinde wird also das Halieutische nie blos missionar vorkommen, sondern immer katechetisch, d. h. als völliges Einführen Solcher, die es schon wünschen, in die christliche Mündigkeit. Dieses Katechetische ist aber mit im Begriff des Halieutischen enthalten, weil die Katechumenen doch immer mit dem versehen werden sollen, was sie noch nicht haben. Wer den, wie es scheint, kleinlichen Anstoss nimmt, dass der scharfe Begriff des ἁλιεύειν eigentlich nur die dem Kirchendienst an der Gemeinde gar nicht zukommende Mission bezeichne: der mag, bei unserer Eintheilung bleibend, die Terminologie ändern und unsre Halieutik geradezu Katechetik nennen, in welcher dann die engere und die weitere unterschieden würde.

3. Die Theorie des Kirchendienstes gliedert sich folgendermaassen:

I. Theorie des Cultus: 1) Liturgik, 2) Homiletik.
II. Pastoraltheorie: 1) der gebundenen, 2) der freien Seelsorge.
III. Halieutik: 1) Katechetik, 2) freiere Halieutik. (Oder Katechetik: 1) engere, 2) weitere.)

Dass in der (wie man nicht vergessen sollte, kirchendienstlichen) Theorie des Cultus der Gegensatz des Gebundenen und Freien sich schon durchgebildet hat, ergiebt sich aus der allgemein anerkannten Unterscheidung der Liturgik (welche für die protestantische Kirche erst im Werden begriffen ist) und der Homiletik. In der Pastoraltheorie ist dieselbe Zweiseitigkeit anderwärts bestimmt aufgezeigt und aus dem Begriff selbst abgeleitet worden. Im halieutischen Gebiet ist zur Zeit nur die Katechetik verwirklicht, die andre Seite aber begreiflich zurückgetreten.

---

[1] *Graf*, S. 192 und 252.
[2] *Graf*, S. 252 und 229.

Wer nur empirisch verfährt, wird sich darum mit einer Liturgik, Homiletik, Pastoralik und Katechetik begnügen, wie man denn wirklich die beiden letztern sogar zusammen in Einen Begriff aufnehmen wollte [1].

4. Die von *Graf* S. 271 vorgeschlagene Eintheilung des Kirchendienstes scheint den vorausgeschickten trefflichen Erörterungen nicht zu entsprechen — Kirchendienst: 1) an einer einzelnen Gemeinde, 2) an den Ungläubigen, 3) der amtlich aufgestellten Lehrer der Theologie. Indess muss die nähere Ausführung gewärtigt werden. Für Protestanten fällt der dritte Theil ins Kirchenregiment.

§ 21. Die der gebundenen Seite angehörigen Disciplinen stehen als solche in bestimmterer Abhängigkeit vom Kirchenregimente als die Disciplinen der freiern Seite.

1. Sowohl die Praxis als die Theorie der gebundenen Seite in allen drei Sphären ist bestimmter abhängig vom Kirchenregimente und seiner Theorie. Was als wesentlich normirt und den Kleriker bindend erscheint, ist das schlechthin im Namen der Gemeinschaft zu Vollziehende, welche durch ihre kirchenregimentliche Organisation diese Normen und Ordnungen für den Kirchendienst festsetzt in allen seinen drei Sphären; was als wesentlich frei erscheint, ist dieses vermöge der freiern, formell weniger bestimmten Beauftragung von Seiten des Kirchenregiments. Folglich stehen Liturgik, Pastoralik und Katechetik sammt ihrer Praxis in genauerem Verhältniss zur Theorie des Kirchenregiments, als die Homiletik, freie Seelsorge und Halieutik. Der Kleriker muss, um in jenen Gebieten richtig zu handeln, vor Allem an die aufgestellten Normen und Formen gewiesen werden, in den andern Gebieten hingegen vor Allem den freudigen Eifer haben, welcher das kirchenregimentliche Vertrauen gewissenhaft rechtfertigen will. Dort ist er überall controlirbar; hier muss ihm wesentlich die Rechenschaft vor dem Herrn und seinem eignen Gewissen vorschweben.

2. Der enge Zusammenhang der gebundenen Disciplinen mit

---

[1] *Schleiermacher*, kurze Darstellung u. s. w. § 291.

dem Kirchenregiment hat sogar das Bedenken veranlasst, ob diese wirklich in der Theorie des Kirchendienstes allein zu Stande kommen können, oder nicht vielmehr in einen kirchenregimentlichen und kirchendienstlichen Theil zerfallen, was namentlich für die Liturgik gefordert werden wollte [1]. Allein dieses müsste (vgl. oben § 10, 2) von den übrigen Disciplinen der gebundenen Seite nicht weniger gelten, und in geringerem Maasse auch von denen der freien. Es ist dies kein Einwurf wider unsre Eintheilung, denn gerade wenn diese richtig ist, muss man zu jeder Disciplin des Kirchendienstes die entsprechenden Sätze aus der Theorie des Kirchenregiments voraussetzen.

3. Vergleichen wir die Disciplinen der gebundenen Seite unter einander, so scheint dieses Abhängigsein ihrer Gebiete vom Kirchenregiment nicht in gleichem Maasse ihnen eigen zu sein, so dass hier eine Abstufung gesucht werden konnte [2]. Auf diese ist aber kein Gewicht zu legen, als hange sie zusammen mit dem Theilungsprincip selbst. Vielmehr ist sie aus dem andern Theilungsprincip zu begreifen. Der Cultus ist von selbst das am bestimmtesten organisirbare Gebiet, in welchem der Unterschied des Gebundenen und Freien darum auch am bestimmtesten sich organisirt. Im pastoralen Gebiet wird er sich weniger bestimmt geltend machen, im halieutischen noch weniger, obgleich er irgendwie immer hervortritt.

§ 22. Wie das Kirchenregiment und der Kirchendienst wechselsweise einander bestimmen, so auch die drei Sphären des Kirchendienstes und in jeder derselben die gebundene und die freie Seite.

1. Die Glieder eines organischen Ganzen sind aus einander zu halten, nicht um aus einander gerissen zu werden, sondern um in desto geordneterer Wechselwirkung zusammen zu wirken. Wie im Sein, so im Wissen. Kirchenregiment und Kirchendienst stehen, obgleich letzterer durch ersteres gesetzt wird, in Wechsel-

[1] *Hagenbach* a. a. O. § 99.

[2] Begriff und Eintheilung u. s. w. S. 45 f.

wirkung, da die Ausübung des Dienstes vermöge der Erfahrung über das Bessere und Missbildete in der Organisirung der Kirche zurückwirkt; beide Theorien werden auf einander sich beziehen.

2. Auch die drei Sphären des Kirchendienstes wirken organisch auf einander, und dies ist eine Bestätigung, kein Einwurf gegen ihre Unterscheidung. Es lässt sich einwenden: da gewisse Acte des Cultus nicht auf die Gemeinde, sondern auf Einzelne als solche bezogen werden (Trauung u. s. w.), so müssten sie nach den dargelegten Theilungsprincipien in die Pastoralsphäre gehören. Dem ist aber nicht so. Vielmehr bleiben sie Acte des Cultus, welcher hier nur seine organische Einwirkung auf die pastorale Sphäre bethätigt, sein Wesen in diese hineinträgt und dennoch Cultus bleibt. Ebenso scheint die Taufe und Confirmationsfeier der halieutischen Sphäre zuzufallen; aber die Gemeinde stellt in Wahrheit sich selbst in diesen Acten der Aufnahme dar, spricht ihren Glauben aus, daher dieselben immer bestimmter Acte des Cultus geworden sind. Auch wo die Haustaufen zugedient werden, heisst das nur, einen Act des Cultus in das pastorale oder halieutische Gebiet hinaustragen. Umgekehrt werden diese beiden Gebiete in den Cultus einwirken und eintreten: einwirken, weil sie ihre Objecte für denselben in Anspruch nehmen; eintreten, weil in Liturgie und Predigt auch das pastorale und halieutische Leben sich mit aussprechen muss [1]. Dass die Predigt auch das halieutische Leben der Gemeinde mit bethätigt, ist wahr; die Homiletik aber wesentlich als Halieutik fassen zu wollen [2], ist ein Verkehren der Begriffe.

3. Noch stärker ist die Wechselwirkung zwischen beiden Seiten und Disciplinen derselben Sphäre, so dass sie vielfach vermischt und die beiden Disciplinen in Eins zusammengeworfen werden. Allerdings ist z. B. am Liturgischen auch Freies und am Homiletischen auch Gebundenes [3]: dies ist aber nur das begriffsmässige Verhältniss, bei welchem der Unterschied dennoch durchzuführen ist. Im Pastoralgebiet werden die gebundenen

---

[1] *Gass* a. a. O. S. 117.

[2] *Sickel*, Grundriss der chr. Halieutik. Leipzig 1829.

[3] *Schleiermacher*, kurze Darstellung u. s. w. § 286. 287.

Thätigkeiten, Bücherführung, Disciplin u. s. w. eben nur dadurch pastorale bleiben, dass sie in Bezug stehen auf die freie Seelsorge, diese aber nur dadurch amtlicher Kirchendienst bleiben, dass sie im Zusammenhang mit dem Gebundenen vor sich gehen [1].

[1] Ueber die wissenschaftliche Constructionsweise der Pastoraltheologie, S. 40.

DER THEORIE DES KIRCHENDIENSTES

ERSTER THEIL.

THEORIE DES CULTUS.

§ 23. Die Theorie des cultischen Kirchendienstes ist aus dem Begriff des Cultus, näher des christlichen, zunächst des protestantischen abzuleiten, welcher durch Verneinung des römisch-katholischen zu sich selbst kommt.

1. Die vollständige Theorie des Cultus kann auf Seiten nur des Kirchendienstes nicht vollzogen werden: sie muss die kirchenregimentliche Seite mit umfassen, was von der Pastoraltheorie und Halieutik nicht minder gelten wird; denn der Cultus, sofern er eine Organisation ist für den Kirchendienst, ist ein kirchenregimentliches Erzeugniss. Die wissenschaftliche Theorie der Principien des Cultus ist darum, eher als in der praktischen Theologie, welche sich um den klerikalischen Gegensatz bewegt, schon in der theoretischen zu suchen, offenbar in der christlichen Sittenlehre, wo neben dem wirksamen das darstellende Handeln aufzuzeigen ist, welches den Gottesdienst hervorbringt [1]. Die praktische Theologie aber behandelt überall den klerikalischen Gegensatz, ohne welchen sie gar nicht vorhanden wäre, und

[1] *Schleiermacher*, christl. Sitte(nlehre), S. 537 f.

lehrt theils den Klerus aufstellen, theils den aufgestellten nun wirken. Zur Aufstellung desselben gehört das Hervorbringen der ganzen Gemeindeorganisation mit, und in dieser ist die cultische Organisation enthalten, folglich kirchenregimentlich hervorgebracht. Mittelst dieser hat der Geistliche nun seinen cultischen Dienst zu leisten, und das lehrt ihn die kirchendienstliche Theorie des Cultus. Hierauf haben diejenigen genauer zu achten, welche in der Theorie des Kirchendienstes ohne Weiteres die Theorie des Cultus zu geben versuchen.

2. Die Theilung der praktischen Theologie in Theorie des Kirchenregiments und Kirchendienstes ist aber, wie oben (§ 10) gezeigt wurde, nicht eine des Gebietes und des Stoffes; sondern derselbe vollständige Stoff, das kirchliche Leben, wird nur von zwei verschiedenen Standpunkten aus betrachtet und behandelt. Daher muss der ganze Cultus mit all seinem Material zur Sprache kommen in der kirchendienstlichen Theorie, aber mit dem Bewusstsein der nothwendigen Ergänzung, also mit Bezugnahme auf die kirchenregimentliche Lehre vom Cultus. Lässt sich doch die Lehre vom Cultus noch auf eine dritte Weise behandeln, als Theil der Archäologie[1], nur freilich, dass eine solche Arbeit blos Vorarbeit sein kann für unsern Zweck, und darum besser im Ganzen der kirchlichen Archäologie belassen bliebe.

3. Der Cultus ist, wie die Religion, ein allgemeiner Begriff, welcher in allen Religionen sich irgendwie verwirklicht, und darum zuerst in dieser Allgemeinheit aufzufassen ist. Weiterhin ist er als der christliche zu charakterisiren, und endlich dem römisch-katholischen gegenüber als der evangelisch-protestantische, so dass hier in andrer Weise zu seinem Rechte kommt, was *Marheineke* als Gliederung der praktischen Theologie selbst benutzt. Dieses Alles ist hier so durchzugehen, wie es zum Behuf der Aufstellung der Homiletik nöthig ist.

I. VOM CULTUS ÜBERHAUPT.

§ 24. Aus dem gemeinsamen religiösen Glauben einer Gesammtheit geht der Cultus als feierliche Darstellung desselben nothwendig hervor.

---

[1] *Alt*, der chr. Cultus. Berlin 1843.

1. Weder Gottesdienst noch Gottesverehrung sind dem Begriff völlig entsprechende Bezeichnungen: wider die erstere ist zu erinnern, dass Gott kein Wesen ist, das eines Dienstes bedarf, dem also ein Dienst geleistet werden könnte; wider die letztere, dass die Verehrung etwas Innerliches ist und das für den Cultus nothwendige Aeusserlichwerden nicht bestimmt genug ausdrückt. Beide Ausdrücke, einander ergänzend, mögen den Begriff bestimmen, zumal das deutsche „Dienen" doch auch ein Abhängigkeitsverhältniss, abgesehen vom Bedürfniss des Herrn, bezeichnet[1]. *Cicero* de nat. deor. II, 18 nimmt *colere* für das Merkmal des Aeusserlichen im Unterschied von *venerari*, welches innerlich sei. Der *cultus externus* ist Ausdruck der *veneratio interna*. Cultus, gerade wie das Wort in unsre Sprache eingebürgert ist, drückt aber nicht nur ein Aeusserlichwerden aus, sondern zugleich die feierliche Sache einer Gemeinschaft im Unterschied von der privaten und häuslichen Andacht, daher dieses Wort vorzuziehen ist. Wo Religion als Sache einer Gemeinschaft vorhanden ist, da muss sich Cultus als ein besonderes und bedeutendes Gebiet organisiren[2]. Wenn der Mensch, um nicht mehr noch weniger als Mensch zu sein, nicht ἄπολις ist διὰ φύσιν, wie *Aristoteles* sagt, sondern ein πολιτικὸν ζῶον: so kann er auch nicht ἀνεκκλησίαστος διὰ φύσιν sein, er muss auch in der Religion seine gesellige Natur bethätigen[3].

2. Aber der Cultus scheidet sich nur allmählig von andern Lebensgebieten aus, in welche er zuerst versenkt ist, vom häuslichen Leben, von festlicher Geselligkeit, festlichem Vergnügen, tragischem Schauspiel u. dgl., ferner von der halieutisch missionaren Thätigkeit. Erst mit dieser Ausscheidung kann er selbst organisirter werden. Feierliche Darstellung des Glaubens ist er im Unterschied von allen sonstigen Kundgebungen des Glaubens bei der Arbeit oder dem wirksamen Handeln, wie er denn immer in die Pausen der Arbeit, in die Feierzeit sich hinstellt. Der Cultus ist also nicht Gottesdienst im weitern Sinne, wie nämlich das ganze Leben Gottesdienst sein soll; sondern Gottesdienst im engern Sinne, feierliche Action der gläubigen Gemeinde.

---

[1] *Pelt*, S. 599.

[2] *Gass* a. a. O. S. 74.

[3] *Danz* a. a. O. § 171.

§ 25. Wirkliche Organisation des Cultus ist bedingt durch räumliche Abgrenzung, welche den heiligen Raum, *sacrum* oder *fanum*, aussondert und diesem gegenüber alles Andre als *profanum* bestimmt.

1. Räumliche Abgrenzung für gottesdienstliche Handlungen ist der Begriff des *templum* (verwandt mit *τέμω*, *τέμνω* abschneiden), ein abgeschnittener Bezirk, zunächst der vom Augur mit dem Stabe umschriebene abgesteckte Raum des Himmels, wo heilige Beobachtung (contemplatio) gemacht werden soll (Livius). Der Begriff entwickelt sich weiter als Absteckung heiligen Bodens, heiliger Haine, fanum; völlige Raumesumschliessung durch Tempelgebäude, sacrum, templum, für den Gottesdienst. Im Unterschiede vom geheiligten Raum ist aller übrige und was darauf geschieht, profanum, vor, ausser dem geheiligten Orte. Diese Vollendung des Begriffs geht vor sich nicht blos aus äussern Gründen des Schutzes gegen die Witterung oder gegen den Lärm des gemeinen Verkehrs, sondern um die Einheit und Besonderheit des Cultus zu ermöglichen. Damit verbindet sich endlich das Streben, architektonisch im Tempelgebäude selbst schon die religiösen Gefühle der Gemeinschaft sich ausdrücken zu lassen, so dass es die Erbauung mit begünstige und wecke. In dem Maasse als der Tempel dieses leistet, entspricht er den innern, sonst aber nur den äussern Gründen, die ihn hervorrufen. Er trennt die Gemeinde von allem nicht-gottesdienstlichen, profanen Leben und vereinigt sie zur Einheit gemeinsamer Acte. Dass die freie Natur religiöse Empfindung mehr begünstige als der Tempel, wie *Byron* behauptet, ist nicht zuzugeben, oder gilt jedenfalls mehr für den Einsamkeit suchenden Einzelnen, als für die Sammlung der Gemeinde.

2. Ueber seinen Begriff geht der Tempel hinaus, wenn er so gross wird, dass nicht mehr Alle, die er umschliesst, zu einem Cultact sich vereinigen können. So werden in grossen katholischen Domgebäuden gleichzeitig mehrere verschiedene Cultacte aufgeführt, wodurch die Einheit der Gemeinde getheilt wird. Auch soll der Tempel nicht Raum bieten für eine neben dem gemeinsamen Act sich isolirende Privatandacht, wie wiederum katholische Tempel durch Seitenaltäre und Heiligenbilder sie veranlassen.

3. Der Begriff des cultisch-Heiligen ist so zu fassen, dass das ausser dem heiligen Raum Befindliche, somit Profane, an und für sich nichts ethisch Unwürdiges wird. Das Heilige ist hier das für den Cultus Ausgesonderte, ihm Gewidmete und Geweihte, was mit dem Begriff des makellos geistig-ethischen Seins und Lebens nicht verwechselt werden darf. Die lateinische Sprache meint, ohne es aber genau durchzuführen, etwas Aehnliches, wenn sie *sacer* und *sanctus* unterscheidet. Während das ethisch-Heilige das ganze Leben durchdringen will, kann das cultisch-Heilige, da es ja nur durch Aussonderung eines besondern Gebietes entsteht, nur ein Gebiet neben auch berechtigten andern sein wollen. Wie der Begriff des Profanen, Weltlichen erst sich findet im Unterschiede von jenem Geweihten, d. h. dem Cultus besonders Gewidmeten: so besteht dieser letztere Begriff nur, wo er das Weltliche, dem Cultus nicht besonders Geweihte neben sich bejaht und als ein ethisch auch Berechtigtes anerkennt. Erst da nimmt das Profane seinen schlimmen Nebenbegriff an, wo es das cultisch-Heilige nicht neben sich bejaht, noch darauf Bezug haben will; ebenso artet aber auch der Begriff des cultisch-Heiligen in Superstition aus, sobald er den ganzen Raum des Lebens unmittelbar erfüllen und das Profane nicht neben sich bejahen will, was vom Kloster- und Anachoretenwesen bezweckt wird. Die Heiligen der römisch-katholischen Kirche sind durch superstitiöse Verwechslung des cultisch- mit dem ethisch-Heiligen veranlasst; wenigstens denkt man sich unter diesen Heiligen vorherrschend Leute, die das cultisch-Gottesdienstliche über ihr ganzes Leben ausdehnten: daher sie dem Protestanten, welcher im cultisch-Heiligen noch nicht das ethisch-Heilige anerkennt und welcher wirksames, arbeitendes Leben mitfordert, als wunderliche Heilige erscheinen. Den Katholiken erscheinen die Reformatoren, weil sie das Cultische in engere Grenzen zurückweisen, sogar als Unheilige, weil das Profane betonend, d. h. den Gottesdienst im weitern Sinne.

§ 26. Wirkliche Organisation des Cultus ist ferner bedingt durch zeitliche Begrenzung seines Gebietes, in Folge welcher die heiligen Zeiten den gemeinen gegenübertreten.

1. Soll ein Cultus sich organisiren, so muss auch die zeitliche Begrenzung eintreten[1]; denn das Sichzusammenfinden im Tempel wäre sonst ein zufälliges und unvollständiges. Der successive Besuch desselben kann keinen Cultus hervorbringen, es muss für gleichzeitiges Zusammenkommen gesorgt werden. Das stete Geöffnetsein des Tempels wird vom Cultus selbst nicht gefordert, es dient vielmehr der nebenbei zu fördernden Privatandacht und kann nur vorkommen, wo der Tempel selbst religiöse Empfindung ausdrückt und begünstigt, oder wo er besser als das Haus die nöthige Stille und einsame Sammlung möglich macht. Dies kann an sich nicht tadelnswerth sein, wenn es frei bliebe vom zum Theil hierarchischen Streben, den Cultus über seinen Begriff hinaus geltend zu machen und der Privatandacht eine cultische Werkheiligkeit oder Superstition nahe zu legen. Hat doch heutzutage nicht Jeder sein stilles Kämmerlein, so dass die freie Natur oder ein Tempel ihm Ersatz dafür bieten muss!

2. Bestimmte Zeitbegrenzung ist für den Cultus festzuhalten, daher das Geläute sie passend ausdrückt. Es ist eine Unordnung, wenn der lange Eröffnungsgesang des lutherischen Cultus, wie eine Fortsetzung des Einläutens benutzt, das gleichzeitige Sichversammeln mindert. In reformirten Kirchen sorgt man ganz angemessen für das Innehalten der Zeitbegrenzung durch Schliessung der Kirche am Ende des Einläutens. Das Glockengeläute strebt übrigens, wie der Tempel, mit der äussern Bedeutung eine innere zu verknüpfen, indem es nicht blos Zeichen zur Versammlung ist, sondern selbst schon zum Ausdruck und zur Erregung andächtiger Stimmung dient in dem Maasse, als die Töne der Glocken etwas feierlich Melodisches aussprechen.

3. Die heiligen Zeiten, als Stunden, Wochen, Monate, Jahrestage und Jubelzeiten verwirklicht, können alle andern Zeiten nicht in dem Sinne als unheilige bestimmen, als ob diese andern nicht auch ethisch berechtigt wären. Es gilt hier, was über den räumlichen Gegensatz zu lehren war. Die nicht unmittelbar cultischen Räume und Zeiten sollen durch Beziehung auf das Cultische Gottesdienst in jenem weitern Sinne werden, in welchem das ganze Leben ein Gottesdienst heisst[2].

---

[1] *Gass* a. a. O. S. 15 f.

[2] *Schleiermacher*, christl. Sittenlehre, Abschnitt: Gottesdienst im weitern Sinne. S. 599.

§ 27. Die räumliche und zeitliche Begrenzung können nur in ihrem Zusammensein den Cultus wirklich ermöglichen.

1. Die räumliche für sich allein bestimmt nur das Wo, aber nicht das Wann, bringt einen nur successiven Tempelbesuch hervor, ein Nacheinander von Privatandacht mit nur zufälligen Gruppirungen, katholische Tempel und Wallfahrtsorte.

2. Die zeitliche Begrenzung für sich allein bestimmt nur das Wann, nicht das Wo. Die Gebetszeiten der Juden, der Muhammedaner, welche von den Minarets herab angezeigt werden, veranlassen Gleichzeitigkeit von Andachtsübungen, aber nur von vereinzelten und privaten, die Jeder verrichtet, wo er sich gerade beim gegebenen Zeichen befindet. Die Reizung dieser Sitte zur Heuchelei, welche auf jene Zeitpunkte hin Marktplätze und Kreuzstrassen aufsucht, um in der Andacht Vielen sichtbar zu werden, ist von Christus gemissbilligt Matth. 6, 5.

3. Beide Begrenzungen müssen also zusammentreffen, um Bedingungen des Cultus zu sein. Sie sind nothwendig; nur missverständlich wird Ev. Joh. 4, 21 dagegen geltend gemacht; denn dass man „weder in Jerusalem noch auf Garizim anbeten werde", hat nicht den Sinn, jeden Ort (und jede Zeit) vom Cultus auszuschliessen, ist vielmehr gerichtet gegen die superstitiöse Ansicht, als seien an und für sich nur gewisse Orte (und Zeiten, Sabbate, Neumonde u. s. w.) fähig, dem Cultus gewidmet zu werden, somit allerdings gegen die jüdische und samaritanische Superstition, welche nur einen bestimmten Ort würdig hielt, templum zu werden, und nicht minder gegen die römisch-katholische Bevorzugung gewisser Wallfahrtsorte, namentlich wenn sie sich weniger auf die an diese Orte sich knüpfenden geschichtlichen Erinnerungen gründet, als auf ungeschichtliche Heiligenlegenden und werkheilige Verdienstlichkeit. Zum Cultus kann jeder sonst geeignete Ort und jede geeignete Zeit ausgewählt werden, so natürlich es ist, dass man dabei gern an Orte und Zeiten anknüpft, welche vermöge daran haftender Erinnerungen die Andacht begünstigen. Auch vaterländische Feste wählen sich Zeit und Ort mit Berücksichtigung solcher Umstände, nur nicht als wäre damit ein besonderes Verdienst verbunden: in der Schweiz Gottesdienste am Jahrestage befreiender Schlach-

ten auf dem Schlachtfelde selbst, Näfels und Sempach, Jubelfeste in Laupen u. dgl.

§ 28. Die zur gemeinsamen Uebung des Cultus räumlich und zeitlich zusammengehende Vielheit der Einzelnen bildet die Cultusgemeine, welche in ihrem Umfang kleiner oder grösser wird, je nach den im Cultus vorherrschenden Darstellungsmitteln.

1. Die Gemeinde, nur im Christenthume vollständig verwirklicht, will die mittlere Grösse sein zwischen den Einzelnen und der Religionsgesellschaft oder Kirche überhaupt. Zuerst bildet sie sich als Cultusgemeinde und ist in ihrer nähern Ausbildung nothwendig abhängig von der Art des Cultus, mehr zufällig auch von äussern Verhältnissen. Die Juden hatten keine Gemeinden ausgebildet, weil nur ein einziger Nationalcultus bestehen sollte, folglich die Nation als solche zugleich die Cultgemeinde war und die Kirche überhaupt, sofern man diesen Ausdruck hier brauchen darf. Zwischengemeinschaften konnte man nur als Familienandacht und als Synagoge gestalten, welche zusammen die unvollständige und nur elementarische Verwirklichung des Gemeindebegriffs waren; denn die Synagogengemeinde war mehr nur eine religiöse Schule. Wo nur Ein Cultus, somit die Form des Nationalcultus angeordnet ist: da kann die wahre Gemeindeorganisation nicht entstehen, denn der Cultus allein bietet hiefür den Boden. Die Nation selbst kann aber auch nicht eine Gemeinde sein, weil sie niemals in auch nur ungefährer Vollständigkeit sich zum Cultus versammeln kann. Das Wort ἐκκλησία schwankt zwischen den Begriffen Kirche und Gemeinde vom alttest. Sprachgebrauch her. Auch sammelt sich solche Gemeinde mehr um den Tempel als in demselben, und die Gleichzeitigkeit lässt sich weniger bis zu bestimmten Stunden, als blos auf Wochen und Tage zu Stande bringen.

2. Ist somit Freigebung des Cultus an verschiedene Punkte Bedingung für das Entstehen der Gemeinde, so werden weiterhin auch die vorherrschenden cultischen Darstellungsmittel zusammenhangen mit dem Umfang, in welchem sich die Gemeinde verwirklicht. Wo die sichtbaren Darstellungsmittel, Symbole und symbolische Handlungen, vorherrschen, da kann ein grösserer

Kreis zur Auffassung zusammentreten; an Opferhandlungen kann ein sehr grosser Kreis auffassende Theilnahme üben, ja das direct durch die Sinne vermittelte Theilnehmen verliert sich allmählig bis in noch weitere Kreise hinaus, wo das blosse andächtige Wissen um die jetzt vorgehende heilige Handlung, von der Einbildungskraft bedient, zur Miterbauung gereicht. So wurde der jüdische Festcultus mittelbar auch von denen aufgefasst und mitbegangen, welche, durch Verhinderungen genöthigt, vom Tempel fern blieben; so muthet die reformirte Kirche, wo sie Privat- und Krankencommunion verweigert, in ihrer Abendmahlsliturgie den ohne ihre Schuld Abwesenden zu, innerlich an der Feier Antheil zu nehmen, was vollkommen gleich gesegnet werde wie die äussere Theilnahme. Wo die hörbare Darstellung im Cultus vorherrscht, da wird der Kreis der Theilnehmenden weniger gross sein, indessen grösser, wenn Instrumente und Vereinigung vieler Stimmen, wie im jüdischen Tempeldienst, geboten wird, somit das Musikalische eintritt; denn viele Stimmen können sich verständlich nur so vereinigen, dass sie nach Bewegung und Tonhöhe gemessene sind, d. h. nur musikalisch. Wo im Cultus das Auffassen der Rede, des Vortrages eines Einzelnen vorherrschendes Mittel ist für die Erbauung, da sind für die Cultusgemeinde die engsten Grenzen gezogen und die Tempel akustisch zu bauen.

§ 29. Unter diesen äussern Bedingungen organisirt sich der Cultus mittelst des klerikalischen Gegensatzes, hier der Priester und der Laien.

1. Das Entstehen dieses Gegensatzes ist nicht mehr blos eine Bedingung zum Cultus, sondern mit der Organisirung des Cultus selbst Eins; gleichwie der politische Gegensatz nicht vor, sondern mit dem Staate entsteht. Wenn eine Vielheit gemeinsame Andacht verrichten will, so müssen, sollen sie nicht judenschulartig chaotisch durch einander sich kundgeben. Leitende und Geleitete einander gegenübertreten. Der Leitende im Cultus ist der Priester, ursprünglich πρεσβύτερος, Aeltester[1], weil im Gottesdienst von Familien oder Stämmen die Väter und Häupter

[1] *Pelt* a. a. O. S. 580. — *Harms*, Pastoraltheologie (Kiel 1830): der Priester.

diese leitende Thätigkeit ausüben. Gerade etymologisch verstanden ist das Wort Priester durchaus unverfänglich und könnte in der Form „Presbyter" selbst auch dem Protestanten nicht anstössig sein. Organisirung des Cultus und dieser Gegensatz bilden sich immer nach und nach aus und völlig zusammen [1]. Wenn freilich auch der Gegensatz über das Gebiet des Cultus hinausgeht, so hat er doch immer in diesem seinen Boden.

2. Die Art und Stärke des Gegensatzes hängt immer zusammen mit dem Charakter der religiösen Gemeinschaft und Religion selbst (§ 11). Am stärksten und gespanntesten tritt er auf, wo der Cultus als Mysterium sich organisirt, so dass nur die Priester ihn ausüben und die Anwesenheit einer Laiengemeinde sogar gleichgültig oder verboten sein kann. Je mehr dagegen die ganze Gemeinde den Cultus übt, je populärer er als gemeinsames Eigenthum ist: desto weniger spannt sich der klerikalische Gegensatz. Die schroffsten Formen sind da, wo aufs Geschiedensein der Priester von den Laien grösserer Werth gesetzt wird als auf das Zusammengehören und Aufeinanderbezogensein beider: Priesterstand als Kaste oder doch als scharf abgeschnittene Corporation. Doch scheint die Form der Kaste ursprünglich aus politischen Verhältnissen entstanden zu sein: wenn eine Religion mit ihrem Cult ursprünglich nur Einem Stamme angehörte, der beim Zusammenwachsen mehrerer der religiös erobernde ist, so konnte das Priesterthum nur in diesem Stamme sich vererben. Aehnlich ist aus dem bürgerlich erobernden Stamme der kastenartige Adel hervorgegangen. Ist aber die Religion vollkommener Gemeinbesitz, so wird die Priesterschaft nur der Organisation und Ordnung wegen aufgestellt. Die Israeliten scheinen das erbliche Priesterthum den Aegyptern nachgebildet zu haben, welche überhaupt kastenartig lebten und als Stämme von verschiedener Beschäftigung zusammengekommen sein müssen.

3. Wenn schon der Raum und die Zeit für den Cultus als geheiligte oder geweihte auszusondern sind, so wird noch viel mehr die Priesterschaft für ihren Dienst geheiligt oder geweiht werden: sie sind ἱερεῖς, sacerdotes, Geweihte, Geheiligte, Geistliche, ohne dass darum die Laien, der λαός, das Volk, ethisch

[1] *Schleiermacher*, Glaubenslehre, II, § 133.

unheiliger wären. Auch diese Weihe ist in ihrer Form abhängig vom Charakter der ganzen Religionsgesellschaft, daher bald eine magische, bald eine blosse Ordination oder feierliche Einordnung in den Priesterstand und Priesterberuf; bald — jedoch nur wo wenig Organisation ist — verschwindet die äussere Weihe ganz, weil nur einer innern vertraut werden will[1]: letzteres sehr richtig für den weitern Gottesdienst des Lebens, sehr verkehrt aber, wo ein positiver Cultus gesucht wird. Die katholische Ueberschätzung der Priester beruht auf ungenügender Unterscheidung des cultisch- und des ethisch-Heiligen. Die Verwechslung wird von den heiligen Orten und Zeiten dann auch auf die Personen übergetragen.

§ 30. Die Darstellung der Priesterwürde in der äussern cultischen Erscheinung des Priesters erzeugt den priesterlichen Ornat[2].

1. Eine auszeichnende priesterliche Kleidung zeigt sich sehr allgemein in allen Culten und kann nicht für zufällig gehalten oder aus rein äussern Gründen, z. B. Eitelkeit, Prunksucht u. s. w. begriffen werden. Selbst in nicht-religiösen (geheimen) Gesellschaften tragen die fungirenden Personen ihre Abzeichen. Zum Grunde liegt einfach die Idee, dass das Auserlesensein zum heiligen Dienste schon äusserlich in der Erscheinung des Functionirenden sich ausdrücken soll.

2. Je schärfer der klerikalische Gegensatz gespannt ist, desto stärker wird der priesterliche Ornat hervortreten, theils eine durchgeführte vollständig andre Kleidung erzeugen in grossem Contrast zur gewöhnlichen, theils überall im Leben getragen werden. Je weniger gespannt der Gegensatz, je stärker über demselben die Zusammengehörigkeit Aller geltend gemacht wird, desto weniger grell bildet sich der Ornat aus, und tritt theils etwa nur als Abzeichen hervor an sonst gewöhnlicher Kleidung, theils nur bei den cultischen Functionen. Während im Katholicismus der priesterliche Personencharakter sogar ein bleibenderes Abzeichen, als nur den Ornat, in der Tonsur eingeführt hat, damit

---

[1] *Pelt* a. a. O. S. 581.

[2] *Augusti*, Handbuch der christl. Archäologie. Leipzig 1836. I, S. 316 f.

die Person als solche am Leibe selbst bezeichnet bleibe: hat man im ersten Stadium besonders des reformirten Protestantismus Bedenken getragen gegen allen Ornat; Beides nicht zufällig, sondern im Zusammenhang mit der Auffassung des klerikalischen Gegensatzes selbst. „Bis ins 17. Jahrhundert hatten die Predicanten bei uns durch keinen besondern Kirchenhabit sich von ehrbaren andern Bürgern unterschieden[1].“ Dennoch ist ein Ornat wieder aufgekommen als Beibehaltung einer sonst ausser Gebrauch gekommenen Kleidung. Je schneller im Gebiete der Trachten der Wechsel ist, und je grössern Einfluss die Mode ausübt: desto nöthiger ist für den Cultus ein Ornat, welcher diesem Einfluss entzogen ist und die individuelle Leibesgestalt möglichst zurücktreten lässt, auch den nöthigen Schutz gegen das Klima gewährt. Schauspielerisch grelle und auffallende Trachten sind für den protestantischen Klerus ausgeschlossen.

§ 31. Der Cultus hat keinen ausser ihm liegenden Zweck, ist Selbstzweck als feierliche Darstellung der gemeinsamen Frömmigkeit; von selbst übt solche Darstellung eine kräftigende Wirksamkeit aus auf die Frömmigkeit der Theilnehmenden.

1. Was nun unter den genannten Bedingungen mittelst des klerikalischen Gegensatzes als Cultus auftritt, lässt sich nicht als blosses Mittel zu andern, ob noch so edeln oder nützlichen menschlichen Zwecken begreifen. Der Ausdruck Gottesdienst ist insofern richtig, als er einen für die Menschen und für menschliche Zwecke zu leistenden Dienst verneint. Weder will der Cultus wesentlich ein Mittel sein, das man handhabt, um für sich von Gott Lohn zu verdienen, noch um Religion erst mitzutheilen, noch um Glückseligkeit, Aufklärung, Kenntnisse zu verbreiten, noch weniger um als eine moralische Polizeianstalt die Bürger leichter regierbar zu machen, oder in einem stiefmütterlich und unchristlich von der Gesellschaft behandelten Proletariat die Forderung socialer Verbesserung seines irdischen Looses zu dämpfen. Alles dieses widerspricht der Idee des Cultus, der

[1] *J. J. Simlers* Sammlung kirchlicher Urkunden. Zürich 1759. I, 3 S. 1028. — *Lud. Lavaterus*, de ritibus ecclesiae Tigur. C. IV.

weder eine Lehr- noch Moral- noch Aufklärungs- und scientifische Culturanstalt ist, und, sobald er wesentlich dieses würde, nothwendig ausartet. Nur irgend schon Gläubige können ihn hervorbringen[1]; gemeinsamen Gottesdienst üben können nur die, welche einen gemeinsamen Glauben schon haben, sich zu ihm halten, so ungleich derselbe nach Klarheit und Kräftigkeit unter ihnen vertheilt sein mag.

2. Was ist denn der Zweck des Cultus, wenn dieser weder eine missionare, halieutische, noch eine moralische Aufklärungs- oder Polizeianstalt ist? Der Zweck liegt in ihm selbst, nicht ausser ihm, der Cultus ist Selbstzweck, wie alles darstellende Handeln. Zerfällt alles Handeln in wirksames d. h. eine Wirkung ausser der Handlung selbst bezweckendes, und in darstellendes, welches sich im Aeusserlichmachen des Innern schon befriedigt: so gehört der Cultus offenbar auf die letztere Seite, wie *Schleiermacher* und die neuern Lehrbücher darthun[2]. Die Frömmigkeit, wo sie Gemeingut geworden in einer bestimmten Form, hat den innern Trieb sich feierlich kundzugeben, wodurch jeder Theilnehmende in diesem Gemeingut wieder fester erbaut und gekräftigt wird. Der Cultus ist seinem reinen Begriff nach so ganz und gar darstellendes Handeln, dass wir in der idealen Vorstellung des himmlischen Jerusalems, wo alle Nebenzwecke weggedacht sind, ihn eben nur als Darstellung vorstellen können[3]. Die Einmengung von Nebenzwecken rührt immer her von einem noch unvollkommenen Zustand der gemeinsamen Frömmigkeit, welchen zu heben ein wirksames Handeln ins Darstellende mit aufgenommen wird. Mag dieses für jede irdische Gemeinde noch nöthig sein, in der reinen Idee liegt es nicht; daher muss der Cultus in seinem Wesen und seiner eigentlichen Wurzel als darstellendes Handeln begriffen werden, gesetzt auch er

---

[1] *Gass* a. a. O. S. 106. — *Marheineke* a. a. O. S. 74 f.

[2] *Schleiermacher*, christl. Sittenlehre, S. 502 f. — *Köster*, Pastoraltheologie. S. 27. — *Vögelin*, welche Veränderungen sollen in unserm evang.-reform. Cultus vorgenommen werden? Zürich 1837. S. 6 f. — *Vetter*, die Lehre vom christl. Cultus. Berlin 1839. § 22. — *Ehrenfeuchter*, Theorie des chr. Cultus. Hamburg 1840. — *Klöpper*, Liturgik. Leipzig 1841. S. 34 f. — *Kliefoth*, Theorie des Cultus der evang. Kirche. Parchim und Ludwigslust 1844. S. 20. — *Graf*, S. 44. — *Pelt*, § 89.

[3] Begriff und Eintheilung u. s. w. S. 54 f. — *Graf*, S. 253.

verwirkliche sich nicht rein und ausschliesslich nur auf diesem seinem wesentlichen Urboden.

§ 32. Der Cultus enthält in sich den Unterschied des darzustellenden innern Lebens und der äussern Darstellung, oder den Unterschied von Inhalt und Form. Das Ineinanderaufgehen beider ist seine Vollkommenheit.

1. Ohne das Vorhandensein innerer Frömmigkeit wäre der Cultus etwas blos Gemachtes, mechanisch oder heuchlerisch; und ohne cultischen Ausdruck wäre die Frömmigkeit selbst unlebendig: wie Seele und Leib fordern sie einander. Jene kann man den unsichtbaren Inhalt, diesen die sinnliche Form nennen; jene die Seele, diesen den Leib, welcher von ihr beseelt wird.

2. Die Vollkommenheit des Cultus besteht also darin, dass der ganze Inhalt der Frömmigkeit seine Darstellung finde und sonst nichts zur Darstellung komme. Jenes ist die Fülle, dieses die Reinheit oder Lauterkeit des Cultus, beides zusammen die Wahrheit. Die Totalität der Darstellung und die des innern frommen Lebens sollen einander decken; denn auch das Ueberschwengliche sucht sich seine Symbolisirung. Ein frommer Gehalt, sei es ein Gefühl oder eine Vorstellung, der noch keinen cultischen Ausdruck gefunden, wird ihn suchen; ein Element in der Darstellung aber, welchem in der innern Frömmigkeit nichts entspricht, hat kein Bürgerrecht im Cultus. Wenn die Frömmigkeit, wenigstens in ihrer Bestimmtheit als Glaube, eine Entwicklung hat, so giebt es veraltende und allmählig absterbende Ausdruckselemente im Cultus, welcher darum dem Fortschreiten des Glaubens zwar nie vorangeht, aber doch nachfolgt; Veraltendes kann aber, erst wenn es wirklich abstirbt, beseitigt werden.

3. Es handelt sich hier nicht um die Vollkommenheit der Religionen selbst, sondern um die des Cultus, um seine Angemessenheit zu der gegebenen, wie immer sonst zu beurtheilenden Religion. In der Vollkommenheit des Cultus ist auch seine Keuschheit enthalten, dass nämlich die Darstellung nicht als blos solche ein Wohlgefallen zu erregen beabsichtigt, sondern als Darstellung des frommen Gehaltes. Treibt der Cultus Ostentation mit Kunst, Ceremonien, Pracht und Flitter, so wird er

unkeusch und regt die Sinnlichkeit auf, wirkt ein Sinnlichwerden der Religion.

§ 33. Da das Darzustellende die Frömmigkeit ist, welche als Gefühl und Glaube im Innern lebt: so wird als Darstellung die Kunst, begleitet von der Rede, eintreten, beide im heiligen Styl.

1. Da die Culte vorherrschend in allen Religionen sich in Kunstdarstellungen verwirklichen, so muss das Wesen der Religion, eben weil es in dieser Form seinen Ausdruck sucht, eine Bestimmtheit des Selbstbewusstseins oder Gefühl sein; wäre es ein Wissen, so müsste die Sprache und Lehre, nicht die Kunst als das vorherrschende Darstellungsmittel eintreten. Dass *Schleiermacher* das Wesen der Frömmigkeit richtig bestimmt, findet in der Betrachtung des Cultuswesens seine Bestätigung. In der That nicht ein Wissen, ein Denken Gottes an sich, falls es erreichbar wäre, sondern die erlebte, empfundene Beziehung auf Gott[1] ist das, was Frömmigkeit heisst und im Cultus sich ausdrückt, welcher darum, wie alle Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins oder alle Gefühle, wesentlich als Kunst sich entfaltet. Hiemit ist nicht gesagt, dass die Frömmigkeit in ihrer ursprünglichen Form versenkt bleibe; vielmehr wird ein Wissen um diese Gefühle sich bilden können, das, sofern es mit der frommen Erregtheit verknüpft, somit in der Form nicht der Wissenschaft, aber des Glaubens bleibt, welcher sich zu Vorstellungen bestimmt, auch den sprachlichen Ausdruck für den Cultus herbeizieht. Jede Religion, welche Gemeinbesitz Vieler wird, geht irgendwie über die ursprüngliche Gefühlszuständlichkeit hinaus und sucht sich als Religionslehre zu objectiviren, sucht Verständigung über ihren Inhalt; aber nicht so, als sei die Lehre auch die Frömmigkeit selbst in nur edlerer Zuständlichkeit, das Gefühl aber eine zurückzulassende unedlere (eine Ansicht wider welche endlich in den Kreisen, wo sie entstanden war, die freudig zu begrüssende, nicht vornehm abzustossende Reaction, z. B. *Zellers* und *Biedermanns*, eingetreten ist); vielmehr bleiben die Glaubensvorstellungen selbst nur durch ihr Verknüpft-

[1] *Gass*, S. 82.

sein mit der Empfindung Frömmigkeit, und können nur in diesem Zusammenhang sich cultisch darstellen. Blos beziehungsweise unterscheiden sich die verschiedenen Gebiete im menschlichen Geiste als Gegensätze, so dass überall der Geist ganz wirkt, nur in jeder Sphäre unter der Potenz einer bestimmten Form [1]. Die Theologie stellt sich nicht im Cultus dar, nur die Religion als Frömmigkeit. Je tiefer und geistiger eine Religion ist, desto mehr vermag sie ihr frommes Gefühl in die Bestimmtheit des Glaubens zu bringen, der seinem Begriffe nach das Verknüpftsein frommer Empfindung und Vorstellung ist. Daher ist das stärkere Miteintreten der sprachlichen Darstellung in den Cultus das Zeichen einer geistigern Religion; Verdrängung der Kunst hingegen bezeugt die Gefahr, über der Lehre das fromme Gefühl zu verkürzen.

2. Der Cultus, soweit er die Kunst als Darstellungsmittel verwendet, kann das ganze Kunstgebiet in allen seinen Zweigen, jedoch nur im heiligen Styl, zulassen [2]. Der leichte oder gesellige Styl kann wenigstens nur untergeordnet vorkommen bei Nebendingen, wenn diese durch ihr Bezogensein auf bedeutendere Grössen getragen sind (z. B. kleinere Fratzen in der Sculptur an gothischen Gebäuden, gleichgültigere Seitenbilder an grossartigen Gemälden). Je weniger der Gegensatz des Cultischen und Profanen ausgebildet ist, wie zum Theil bei den romanischen Völkern, desto weniger der des heiligen und gemeinen Styls in der Kunst. Wo aber dem privaten ein öffentliches Leben bestimmt gegenübertritt, da bildet sich der strenge neben dem leichten Styl aus, und wo im öffentlichen Leben die religiöse und weltliche Sphäre sich sehr bestimmt, wie namentlich bei den Reformirten, scheiden, da auch der heilige vom sonstigen strengen Styl, wie er etwa patriotischen Festlichkeiten eigen ist, sofern sie nicht religiös werden. Offenbar kann der heilige Styl nur da sich vollenden, wo die Naturreligionen den ethischen gewichen sind, wo somit nicht mehr die Natur bestimmt, wie das Geistige afficirt werde, sondern das Geistige selbst die Art

---

[1] *Strauss*, Charakteristiken und Kritiken 1839, I, S. 156. Studien und Kritiken 1834, IV, Cap. 6.

[2] *Gass*, S. 72. — *Schleiermacher*, Entw. eines Systems der Sittenlehre, § 290. Christl. Sittenlehre, S. 537. — *Vetter*, § 54. — *Klöpper*, S. 47.

und Weise bestimmt, wie es sich von Natureindrücken afficiren lasse [1].

3. Kunst ist immer Darstellung einer Bestimmtheit des Selbstbewusstseins, immer darstellendes Handeln, sowohl der Cultus als das Vergnügen. Jener ist Freude an Gott, dieses Freude an der Welt, und zwar an sich nicht an der antireligiösen; jene Freude wird in der Gemeinde feierlich, diese in der freien Geselligkeit vergnüglich dargestellt. Beide Gebiete gehören als darstellendes Handeln dem wirksamen oder der Arbeit gegenüber näher zusammen und nehmen darum beide von Feier- oder Ruhezeiten, als von den Pausen der Arbeit, Besitz [2]. Dieses Sichzusammenfinden des Cultus und des Vergnügens ist also begründet und liegt in der Natur der Sache selbst. Es ist daher an sich nicht zu tadeln; falsch ist das Vergnügen nur dann, wenn es theils die Arbeit, theils den Cultus nicht neben sich bejaht; ausarten wird es namentlich, wenn es den Cultus verneint in laxer, sinnlicher Lebensansicht, statt denselben zu fordern, um dieser Beziehung willen nicht ins blos Sinnliche versinkend; aber auch der Cultus muss ausarten, wenn er das reine Vergnügen neben sich verneint oder die Arbeit d. h. das wirksame Leben geringschätzt und das cultisch-Profane mit dem ethisch-Profanen, somit auch das cultisch-Heilige an sich selbst mit dem ethisch-Heiligen verwechselt — falsche Askese, Rigorismus. Das Vergnügen d. h. das profan darstellende Handeln muss der Cultus schon darum bejahen, weil er der dort sich bildenden Fertigkeit darstellender Kunst bedarf; wenn dort Gesang, Musik, symbolische Handlung, bildende Kunst sich nicht üben dürfen: so können sie auch im Cultus nicht leicht ihre Ausbildung finden. Die rigorose Sabbathsfeier drängt das Vergnügen aus der Nähe der cultischen Feierzeit hinweg, veranlasst es aber dadurch gerade, ungeschützter und sinnlicher zu werden, weil es weniger den Einfluss des Cultus spüren kann. Christus selbst hat die Verwechslung des cultisch- und ethisch-Profanen nicht gebilligt, die freie Geselligkeit (Besuch der Hochzeit in Cana, der Mahlzeiten bei Pharisäern, Vergleichung des Gottesreiches mit festlichen Mahlzeiten) und die Arbeit bejaht [3].

[1] *Schleiermacher*, Entwurf u. s. w. § 291.
[2] *Gass*, S. 77.
[3] *Schleiermacher*, christl. Sittenlehre, S. 631 f.

§ 34. Die Kunst kann mit allen ihren Zweigen, soweit sie im heiligen Styl sich ausbildet, in den Cultus eingehen als Ausdruck frommer Gefühle und Anschauungen; je mehr aber diese sich innerlich als Glaube bestimmen, desto mehr wird der sprachliche Ausdruck neben den Kunstdarstellungen nervortreten.

1. Die heilige Kunst als Darstellung des Idealen in sinnlichen Symbolen wird ein Abbild des Absoluten in der Harmonie und Schönheit des Sinnlichen geben. Der eigenthümliche Charakter einer Religion giebt der cultischen Darstellung einen eigenthümlichen Typus; der ganz verschiedene Eindruck, welchen die ägyptischen, antiken, altdeutschen und modernen Kunstwerke auf uns wirken, verräth, dass ein eigenthümlich bestimmtes Selbstbewusstsein ihnen zum Grunde liegt; vollends wenn wir aus solchen Kunstdarstellungen eine Organisation des Cultus nachbilden, wird auch sie als ein eigenthümlich bestimmtes frommes Selbstbewusstsein zu uns sprechen.

2. Die Kunst mit allen ihren Zweigen kann im Cultus auftreten, zuerst die mimische und musikalische, weil diese unmittelbar die innere Erregtheit kundgeben mittelst leiblicher Organe. Freude und Schmerz geben sich kund, indem die innere Bewegung durch den Leib hindurchwirkt, sichtbar durch Miene, Haltung und Bewegung, hörbar durch Töne[1]. Aber dieser natürliche Verlauf ist noch nicht die Kunst; diese entsteht erst, wenn zwischen die innere Erregtheit und den Ausdruck ein Bewusstsein und ein Wille eintritt, welche den Ausdruck bestimmen und leiten, ihn zum überlegten, veredelten, kunstmässigen machen. So tritt das Mimische mit symbolischen Handlungen und Tänzen, andrerseits das Musikalische als kunstmässiger Ausdruck des frommen Gefühls in den Cultus ein, beide an die Person des Darstellenden gebunden, darum nur vorübergehend während seiner Function vorhanden. Vorzügliche Darstellungen wollen aber fixirt werden zum bleibenden Eigenthum des Cultus. Zu dem Ende werden sie, abgesehen vom darstellenden Subject, objectivirt, mimische Scenen durch die bildende Kunst, welche entweder mittelst Licht und Schatten und Farben als Malerei, oder durch

[1] *Klöpper* a. a. O. S. 34.

Formen an der starren Masse als Sculptur, oder durch künstlerische Behandlung der umgebenden Räume als Architektur und schöne Gartenkunst sich darstellt. Die Objectivirung des Gesanges führt zur musikalischen Composition und zur Instrumentalmusik, da Instrumente das leibliche Organ fortsetzen und ersetzen. Alle diese Kunstzweige[1] vereinigen sich mit der Poesie in der dramatischen Aufführung, welche, soweit sie den strengen Styl hat, cultartig wird, wie die Tragödien der Griechen.

3. Wenn diese Künste das Gefühl unmittelbar symbolisiren, so hat dagegen das, Glaube, somit auch Vorstellung und Anschauung gewordene Gefühl seinen Ausdruck in der Sprache, nur nicht in der didaktischen, welche das Wissen als solches ausspricht, sondern in der Poesie und zum Theil in der Beredsamkeit; denn diese geben den in die Vorstellung ausgeprägten Empfindungs- und Bestrebungsgehalt kund, d. h. die Interessen des Gemüthes an diesen Vorstellungen. Die redende und die Kunstdarstellung bilden zusammen den Cultus in ungleicher Mischung je nach dem Charakter einer Religion. Besonders da, wo man heilige Religionsbücher besitzt, darum das fromme Gefühl vorherrschend im vorstelligen Ausdruck anschaut, wird die sprachliche Darstellung neben der kunstartigen begünstigt. So lange der Gegensatz zu vorhandenen Naturreligionen, in welchen die bildenden Kunstzweige vorherrschen, die ethischen Religionen noch beunruhigt, werden diese geneigt sein, gerade die eigentliche bildende, die Natur abbildende Kunst auszuschliessen und den Cultus wesentlich als sprachliche und persönlich drastische Darstellung zu gestalten. Juden und Muhammedaner, welchen noch das Heidenthum mächtig gegenübersteht und sogar als innere Gefahr anklebt, verdrängen die Sculptur und Malerei aus dem Cultus oder gar aus dem Leben überhaupt; diese Erscheinung wiederholt sich bei der Reformation, namentlich der Reformirten, weil die noch zu fürchtende Macht des Katholicismus besonders als Rückfall in Götzendienst[2] angesehen wurde, mit welchem auch sein Hauptdarstellungsmittel, die bildende Kunst, bedenklich geworden war.

---

[1] *Vetter*, § 124 f.

[2] Meine Reformirte Dogmatik, § 8.

§ 35. In edlern Religionen, welche mittelst heiliger Urkunden ihres geschichtlichen Ursprungs sich bewusst bleiben, wird der Zusammenhang mit der heiligen Vorzeit, wie innerlich festgehalten, so auch äusserlich dargestellt im Cultus. Von hier aus bildet sich leicht die confessionelle Trennung der Richtung auf das in der Ueberlieferung Gewordene und der Richtung auf das Ursprüngliche.

1. Durchschnittlich besitzen die Naturreligionen keine heiligen Urkunden, darum keinen geschichtlichen Zusammenhang mit ihrem meist verwischten mythologischen Ursprung; nur ethische Religionen treten so stark in die Reflexion und ins Denken ein, dass literarischer Ausdruck derselben gleichzeitig mit ihrer Entstehung erzeugt wird. Alle Religionen aber als historisch fortüberlieferte bestimmen das fromme Bewusstsein nicht blos so, wie sie Sache des gegenwärtigen Momentes sind, sondern auch so, wie sie aus alter Vergangenheit herabkommen. Jede Religion wird also im Cultus sich darstellen in ihrem Zusammenhang mit der heiligen Vergangenheit. Darum hat Vieles im Cultus ein alterthümliches Gepräge, welches selbst in Zeiten reformatorischer Neuerung nicht verdrängt werden kann.

2. Reformationen im Religionsgebiet können überall nur als Wiederherstellung früher schon dagewesener besserer Zustände, somit als Zurückgehen auf das früher reiner ausgesprochene Wesen dieser Religion vorkommen, als Erneuerung des Zusammenhangs mit besserer Vergangenheit, Wiedereinführung uralter Cultusformen, die nur darum, weil man sie vergessen und verloren hatte, als Neuerung angesehen werden. Uebrigens treten Reformationen nur da ein, wo der Zusammenhang mit normaler Urzeit bei allem Verdunkeltsein dennoch erhalten geblieben ist; als bedeutende Krisen nur da, wo jener Zusammenhang durch heilige Urkunden vermittelt ist. Unter dieser Bedingung ist das Zerfallen in zwei Confessionen eine Erscheinung, die, ob auch am schärfsten durchgeführt im Christenthum, dennoch analog auch im Judenthum, Muhammedanismus und andern Religionen hervorgetreten ist; denn auch dort zeigt sich neben der Richtung auf das traditionell nun einmal geltend Gewordene die protesti-

rende Richtung auf das Ursprüngliche. Wo dieser Gegensatz ausgebildet wird, da muss sowohl das religiöse Leben als die theologische Wissenschaft in die confessionelle Bestimmtheit eingehen.

II. VOM CHRISTLICHEN CULTUS.

§ 36. Das Eigenthümliche und zugleich Absolute des christlichen Cultus ist zu begreifen aus dem eigenthümlichen und zugleich absoluten Wesen der christlichen Religion: Erlösung in Christus und Idee der Gottmenschheit in einander.

1. Der Cultus einer gegebenen Religion muss deren Eigenthümlichkeit ausdrücken. Das Wesen der christlichen Religion, aus der theoretischen Theologie vorauszusetzen, ist hier als die Quelle des Charakteristischen im christlichen Cultus geltend zu machen[1]. Das Besondere der christlichen Religion kann nicht in der besondern Sphäre des Seelenlebens liegen, in welcher angeblich das Christenthum seinen psychologischen Sitz hätte, indem es z. B. Erkenntniss sei (während andere Religionen dieses nicht seien) und darum Lehrer statt Priester verlange[2]. Christus fordert ja gerade: Ihr sollet euch nicht Lehrer nennen lassen (Matth. 23, 8. 10,) Als Theolog, Katechet oder Missionär mag Einer Lehrer sein, im Cultus aber nicht wesentlich, denn der Cultus ist keine Lehranstalt, keine Schule. Freilich vermag das Christenthum vor allen andern Religionen seinen frommen Gehalt in Vorstellung und Begriff umzusetzen, aber dies ist nur eine Folge, nicht die Quelle seiner Eigenthümlichkeit, laut § 35.

2. Diese kann entweder empirisch oder speculativ bestimmt werden, da sie sowohl historisch als auch in der Idee begründet ist[3]. Die Definition wird als den generellen Begriff nennen,

---

[1] *Gass*, S. 83. — *Lüdemann*, über das Wesen des protestantischen Cultus. Einladungsschrift zur dritten Secularfeier des Todestages Luthers. (Vergl. die Recension von *Ehrenfeuchter*, theol. Studien und Kritiken 1847, I.)

[2] Z. B. *Niemeyer*, Homiletik. Halle 1790. S. 4.

[3] *Schleiermacher*, kurze Darstellung u. s. w. § 32. Glaubenslehre, I, § 11. — *Vetter*, § 155.

dass es ein ethischer Monotheismus sei, sodann die es von andern Religionen dieser Art unterscheidenden Merkmale angeben [1]. Historisch wird die Erlösung in Christus (Schleiermacher), speculativ die Idee des Gottmenschen (Hegel), oder das Sein Gottes in Christus (Schleiermacher) als das Charakteristische angegeben [2]. Jenes bezeichnet mehr das Eigenthümliche des Christenthums neben, dieses den absoluten Vorzug desselben vor allen andern Religionen. In Wahrheit fallen beide Definitionen zusammen, da die Idee der gottmenschlichen Würde das erlösende und Christus nur als Verwirklicher dieser Idee der Erlöser ist. Erlösen heisst, wenn man blosse Redensarten oder gar das dialektische Spiel, welches jede Erfindung oder Entdeckung (z. B. Amerika's) Erlösung aus einem Nochnichtkennen genannt hat (Strauss), fern halten will, den Menschen aus blosser Relativität, Endlichkeit, Beschränktheit des Seins, wo darum die Sünde herrscht, oder auch aus blos endlichen, relativen Bestrebungen und Gütern herausheben und in ein absolutes Leben oder Sein verpflanzen, so dass eine Lebensführung im Zusammenhang mit einem absoluten Princip angeknüpft wird. Dies ist das Wesen der Erlösungsidee, wie sie in Christi eignen Aussprüchen hervortritt, wenn er redet vom Hunger nach der Gerechtigkeit, von dem Leben, von der Wahrheit, dem Frieden u. s. w., wodurch immer ein absolutes Gut den blos relativen gegenübergestellt wird. Wer hingegen die Erlösungsidee durchaus nur in der paulinisch-apostolischen Gestaltung anerkennt, erkauft dies mit dem Nachtheil, diese entscheidende Hauptidee bei Christus selbst, wenigstens in den synoptischen Evangelien fast gar nicht, oder doch jedenfalls nicht in der Stellung einer Haupt- und Centrallehre zu finden.

3. Die Darstellung dieses Erlösungsbewusstseins als Frucht der verwirklichten gottmenschlichen Idee ist der eigenthümliche und absolute Gehalt des christlichen Cultus, verlaufend im Gegensatz der Sünde und Gnade [3]. Dieser Gegensatz ruht selbst wieder auf dem tiefern des blos Relativen und des Absoluten. Den Menschen aus seinen blos endlichen, nur beziehungsweisen

---

[1] *Schleiermacher*, Glaubenslehre, § 8.

[2] *Marheineke* a. a. O. § 68.

[3] *Gass*, S. 85. — *Vetter*, § 27—34.

Gütern und Bestrebungen, bei denen Selbstheit und Sünde herrscht, herausheben und einpflanzen in das unendliche, absolute Gut, heisst ihn erlösen, ihm zur Geburt von Oben, aus dem göttlichen Geiste verhelfen. Die christliche Erlösung ist daher die volle Verwirklichung des, allen Religionen zum Grunde liegenden, Sehnens nach Erlösung. Die vom geschichtlich eingetretenen gottmenschlichen Princip in Christus ausgehende Erlösung hat die Idee der Trinität, d. h. ein Bestimmtsein des absoluten Lebens auch für den und in dem Menschen, Logos, Sohn und Geist, zur Voraussetzung. Die Erlösung offenbaren, darbieten und verwirklichen kann nur, wer in diesem absoluten Gute vollständig lebt, so dass es mit seiner erschienenen Person gerade für die praktische Wirksamkeit vollständig zusammenfällt, daher Christus als der erlösende Mittler den Aposteln der Boden für die nähere Ausbildung der Erlösungsidee mit Recht geworden ist.

§ 37. Da im Christenthum Gott als der geoffenbarte, aus dem abstracten Fürsichsein hervorgegangene, als der offenbare, unmittelbar empfundene und erlebte aufgefasst wird: so ist der christliche Cultus über die mysteriöse Verhüllung hinausgefördert zu öffentlicher, klarer und freudig kindlicher Darstellung.

1. Ganz abgesehen von der Frage, ob Gott, der kein Ding ist, für das gegenständliche Erkennen erreichbar sei oder nicht[1], ist Gott im Christenthum nicht blos nach seinen natürlichen und sittlichen Eigenschaften, d. h. im Reflex der natürlichen und sittlichen Welt kundgethan, sondern auch im unmittelbaren Selbstbewusstsein empfunden und erlebt, ist mit dem seine volle Liebe ausdrückenden Rathschluss der Erlösung geoffenbart in Christus und fort und fort den Gläubigen angeeignet im heiligen Geiste. Derjenige Rationalismus, welcher dieses Offenbarungsleben leugnend die Religion auf den Abglanz Gottes in Natur und Sittengesetz zurückführen will, misskennt den absoluten Charakter des Christenthums[2], und fällt aus der Erlösungs- und

[1] *Schleiermacher* a. a. O. § 31. 33. 218.

[2] *Schleiermacher*, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. — *Billroth*, Beiträge zur wissenschaftl. Kritik der herrschenden Theol. Leipz. 1831.

Vertrauensreligion zurück in die blos rechtliche Gesetzesreligion, aus dem *foedus gratiae* in das *foedus naturae et operum*, aus der Rechtfertigung des Glaubens in die der Werke.

2. Darum ist das Christenthum Evangelium, frohe Botschaft, und als Grundstimmung wird in dem Cultus die dankbar freudige, zuversichtliche Kindlichkeit vorherrschen; nur in Bezug auf die zurückgelassene Stufe vorchristlicher Zustände kann und wird der knechtische Geist blosser Gesetzesreligion dargestellt. Das Christenthum ist ferner Eigenthum der Gemeinde als solcher, Gemeingut, Allen gleich zugänglich; daher wird der Cultus ein populärer, gemeinverständlicher, offener, gegenüber allem mysteriösen Arcancultus, welcher denjenigen Religionen eignet, die nur Eigenthum priesterlich Eingeweihter sein wollen. Der Arcancultus in der ältern Kirche zog sich nur vor Heiden und Juden und Katechumenen zurück, blieb aber das populare Gemeingut aller Gläubigen, bis hierarchische Trübungen eine mysteriöse Einhüllung des Cultus vor den gläubigen Laien veranlassten. Auch wo Symbole und Mysterien vorkommen, sollen sie nur den unergründlichen Reichthum der göttlichen Liebe und Weisheit andeuten, auf herrliche Lichtfülle, nicht auf Schauer erregendes Dunkel hinweisen. Der christliche Cultus zeichnet sich aus durch Geistigkeit, Kindlichkeit[1] und Popularität.

§ 38. Da in der christlichen Frömmigkeit alle religiösen Elemente auf die thatsächliche Grundidee der Erlösung in Christus bezogen sind, so wird der Cultus wesentlich diese Erlösung darstellen und sich in all seinen Elementen auf diesen Mittelpunkt beziehen.

1. Christlich wird der Cultus dadurch, dass Alles darin Beziehung auf Christus und die durch ihn vermittelte Erlösung hat[2]. Elemente, ob an sich noch so religiöse, wenn sie rein um ihrer selbst willen und ohne Beziehung auf die christliche Grundidee vorkommen, sind unserm Cultus fremdartig, nicht wahrhaft in ihm eingebürgert und heimisch. Allgemeine Vernunftideen überhaupt, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, Vergeltung, Sittengesetz,

[1] *Vögelin* a. a. O. S. 12.
[2] *Pelt* a. a. O. S. 600.

sind allerdings Realitäten, ohne deren Darstellung ein christlicher Cultus nicht denkbar ist; aber im Organismus desselben eingebürgert sind zie erst durch Beziehung auf die von Christus vermittelte Erlösung [1].

2. Wesentlich darzustellen ist also Christus mit der durch ihn vermittelten Erlösung, denn er ist der nähere concrete Gegenstand des Glaubens. Dieser Christuscultus kann aber, sowie der Glaube an Christus, nur darum „vernünftiger Gottesdienst" (*λογικὴ λατρεία*) werden, weil in Christus ein absolutes, göttliches Sein und Leben angeschaut wird. Nicht jede Verherrlichung und Lobpreisung Christi ist christlicher Gottesdienst. Wer nur ein relativ Herrliches und Hohes in Christus sieht, kann nicht an ihn glauben, denn das Glauben an im religiösen Sinne des Wortes kann ohne Abgötterei oder Creaturvergötterung nur aufs göttliche, absolute Wesen gerichtet werden, wie *Zwingli* angelegentlich gezeigt hat [2]. Den Cultus auf Christus als seinen Gegenstand beziehen ist sinnlos und sündlich, wenn in Christus nur ein relativ Preiswürdiges anerkannt wird; vielmehr muss ein absolutes, göttliches, dem Leben Gottes adäquates und wesensgleiches Leben anerkannt werden, das Leben, der Logos, Gott in der Bestimmtheit der erlösenden Liebe, das gottmenschliche, absolut befriedigte Leben; nicht Wahrheiten, sondern die Wahrheit, nicht eine relativ grosse Liebe, sondern die unbegrenzte, unbedingte und vorbehaltlose Liebe, somit die absolute, göttliche ist das, was der Gläubige in Christus anschaut, weswegen er an Christus glaubt und ihn zum Gegenstande des Cultus macht. Mag es ein theologisches Problem sein, wie der Zusammenhang dieses Absoluten mit Christus zu denken sei, ob mit, ob ohne communicatio idiomatum, ob die menschliche Natur durch ihre Verklärung vergottet worden, oder creatürlich geblieben sei, wie der reformirte Lehrbegriff lehrt: Alles kommt darauf an, dass in menschlicher Bestimmtheit das absolute Leben angeschaut werde. Aber so ist Christus der nähere concrete Gegenstand, den allgemeinern nicht aus-, sondern einschliessend: „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat", „wer mich sieht, hat den Vater gesehen."

---

[1] *Gass*, S. 26. — *Vetter*, § 154.

[2] Meine Reformirte Dogmatik, II, S. 510.

§ 39. Darzustellen ist Christus mit der durch ihn vermittelten Erlösung, aber nicht Christus blos in seiner äussern Geschichtlichkeit, welche ausser uns läge, sondern Christus, wie er zugleich in der Gemeinschaft der Gläubigen fortlebt und erlösend fortwirkt als der verklärte, im heiligen Geiste seiner Kirche angeeignete.

1. Geschichte als solche ist noch nicht Religion: darum kann es auch ein blos geschichtliches Darstellen Christi geben, welches nicht Cultus ist, noch erbaut. Der Cultus als solcher kann nicht ein blos biblischer, muss auch ein kirchlicher sein[1]: Darstellung des in der Gemeinde lebenden religiösen Geistes. Die absolute Offenbarung Gottes in Christo setzt sich fort durch die Wirkung des heiligen Geistes in der Kirche[2]; nicht die Bibel, die Gemeinde durch ihre Thätigkeit bildet den Cultus; die Offenbarung Gottes in Christo aufgenommen von der Kirche erzeugt ihn, ruht aber selbst immer wieder auf dem Verkündigt- und Dargebotensein Christi in der Geschichte.

2. Das Geschichtliche kann nicht entbehrt werden, da das Christenthum eine Geschichte hat, ohne die es nicht da wäre und nicht verständlich ist; aber Christus mit der ganzen ihn vorbereitenden, von ihm selbst durchlebten und weiterhin bestimmten Geschichte kann in den Cultus nur eingehen, nachdem er in den frommen Glauben eingegangen ist; ein Ungläubiger möchte die äussere Geschichte noch so genau darstellen, Cultus würde es nicht; Cultus wird es erst, wenn sich an diesem Stoff die Frömmigkeit angeregt fühlt, ihn in seiner religiösen Wirkung innerlich aufgenommen und die weltliche Betrachtungsweise abgestreift hat. Als Element des Glaubens geht die Geschichte ein in den Cultus: Christus selbst als in uns Aufgenommener, als Verklärter, dessen Verklärung wir in alle seine geschichtlichen Situationen zurücktragen, in denen er hingegen ungläubige Zeitgenossen nicht cultisch gestimmt hat, weil ihnen sein ideales Wesen verborgen blieb und sie nur äussere Geschichte sahen. Diese Sätze sind in der Predigt noch weit weniger be-

[1] *Pelt*, S. 601. — *Gass*, S. 163. — *Vetter*, § 45.
[2] *Vetter*, § 43.

folgt als im liturgischen Gottesdienst, wie die Predigt überhaupt ihren cultischen Charakter vielfach nicht findet. Man ist etwa mehr Diener der heiligen Schrift, als Diener des göttlichen Wortes, mehr Schriftgelehrter, als Verkündiger des Evangeliums. Doch macht sich die dargelegte Wahrheit schon darin geltend, dass im Cultus unwillkürlich über das blosse einmalige Geschehensein des Geschichtlichen hinausgegangen wird durch Allegorisirung und Idealisirung, ohne welche die Geschichte nicht erbauen kann.

§ 40. Da die christliche Frömmigkeit alles Menschliche durchdringen und sich assimiliren will, so wird sie mit allem von ihr schon Christianisirten und mit dem Anspruch auf Christianisirung alles Uebrigen sich im Cultus darstellen.

1. Sogar die Ideen Gott, Freiheit, Unsterblichkeit sind erst als christianisirte im Cultus darzustellen. Es können aber auch andre Vorstellungen, Ideen und Lebensverhältnisse christianisirt werden und von da an als Momente des kirchlichen Christenthums im Cultus mit vorkommen. Endlich muss sogar der Anspruch, welchen das Christenthum auf alles noch nicht Christianisirte macht, in der Frömmigkeit der Kirche empfunden und als ein ihr Inwohnendes mit ausgedrückt werden im Cultus z. B. in Form der Fürbitte oder vorzuhaltender Aufgaben [1].

2. Auf diese Weise legt sich um den Kern des Christenthums selbst, um das immerfort Centrale im Cultus, ein weiterer Stoff an, gebildet aus der Auffassung der Natur und Geschichte, der bürgerlichen, häuslichen und übrigen geselligen Verhältnisse, soweit dieses Alles auf das christliche Princip bezogen ist und darum im weitern Sinne die Kirche mit constituirt. Diese weitere Sphäre des cultischen Stoffes ist das, was nicht durchs Christenthum selbst erst hervorgerufen, sondern von diesem immer schon vorgefunden, aber dann umgebildet und christianisirt wird. Z. B. das Staatsleben wurde im neutestamentlichen Zeitalter blos als eine vorgefundene, allerdings vom Willen des Schöpfers gesetzte nothwendige ethische Lebensform bejaht, aber es stand zur Gemeinde noch in so geringer Beziehung, dass

[1] *Vetter*, § 170.

eben nur diese dürftige Beziehung in die Anfänge des Cultus eingehen konnte. Seit aber der Staat Sache der christlichen Nation geworden ist, muss sein Verhältniss zur Kirche und ihrer Wohlfahrt so bedeutend empfunden werden, dass es im Cultus weit stärker mit kund gegeben wird; ja christlich feststehende Grundsätze über den Staat gehören nun mit zum Inhalt der christlichen Frömmigkeit und darum des Cultus. Ebenso die christliche Betrachtung der immer allseitiger und vollständiger erkannten Natur und Geschichte. *Nitzsch* unterscheidet l. l. p. 23 ebenso ein argumentum immediatum et mediatum, wie *Schleiermacher* in der christlichen Sittenlehre überall das vom Christenthum selbst Gesetzte und das vom Christenthum Vorgefundene, aber Assimilirte.

3. Endlich kann auch alles zum Christenthume noch indifferent Dastehende, noch nicht in Beziehung auf dasselbe Gebrachte mit vorkommen im Cultus, jedoch blos als Darstellungsmittel, d. h. soweit es dienen kann, dem christlichen und christianisirten Stoff zu desto klarerer Darstellung zu verhelfen, sei es vermöge einzelner Analogien, sei es vermöge des Gegensatzes, in welchem solche Erscheinungen zum Christenthum stehen; immer aber nur, soweit dergleichen in den heiligen Styl eingehen kann und gemeinverständlich ist.

§ 41. Im Cultus muss wie in der christlichen Frömmigkeit selbst beharrlich Unveränderliches mit veränderlich wechselnden Ausprägungen desselben zusammen sein[1]; jenes wird die innere, diese die äussere Sphäre bilden.

1. Unveränderliches und Veränderliches nur als beziehungsweiser Gegensatz. Jenes ist der Ausdruck des christlichen Princips selbst und seines Einflusses auf die wesentlich sich immer gleich bleibenden Grundverhältnisse des menschlichen Lebens; dieses hingegen bezieht sich auf die nähere Ausbildung der menschlichen Verhältnisse, welche, ob auch immer sich entwickelnd, doch fort und fort vom Christenthume durchdrungen oder angesprochen werden.

2. Veränderlich ist schon im Gebiet der Vorstellungen, der

[1] *Kliefoth*, § 66. — *Pelt*, S. 604.

Welt- und Lebensansicht Alles, was die christliche Frömmigkeit nicht bestimmt, so dass man bei ungleichen Ansichten im gleichen Grade christlich fromm, bei gleichen Ansichten in ungleichem Grade fromm sein kann; z. B. ob die Sonne um die Erde gehe oder diese um jene, ist vollkommen gleichgültig für die christliche Frömmigkeit, obgleich die ältere Ansicht auf eine alttestamentliche Erzählung Einfluss geübt hat: solches kann, auch wenn es in der Bibel vorkommt, nicht Stoff, sondern nur Darstellungsmittel für die Frömmigkeit sein; ebenso ob die Erde eine Fläche sei mit vier Zipfeln, oder eine Kugel, obgleich jenes in prophetischer Poesie mit vorkommt. Wir müssen einfach auch in der Bibel die Religion von der Weltansicht, in welcher sie dargestellt wurde, unterscheiden, was für Protestanten wegen ihrer ausschliesslichern Bibelverehrung zuerst schwerer fallen musste, als für Katholiken. Aber nicht nur die Darstellungsmittel, auch der darzustellende Stoff selbst muss in seiner äussern, d. h. nicht ursprünglich christlichen, sondern assimilirten Sphäre dem Wechsel und der Veränderung unterworfen sein, wie die Geschichte des Cultus beweist und die Natur der Sache es fordert. Aeltere Zürcher Agenden geben ein liturgisches Gebet „so sich Erdbidem oder Kometen erzeigend": dieses könnte nirgends mehr im Cultus gebraucht werden; auch ältere Busstagsagenden würden nicht mehr unverändert ertragen; ebensowenig liturgische Stellen wie: „Wir flehen Dich um Deines göttlichen Bluttröpfleins willen, das Du für uns in der Beschneidung vergossen. — —," oder die Bitte, „unsern Feinden in jener Welt wieder auf den Hals treten zu können", oder: „Zerschmeisse die Köpfe deiner Feinde und ihren Haarschädel", und ähnliche judaisirende Gedanken, wie *Kapp*[1] in seiner ausgezeichneten Schrift nicht wenige aus Agenden beigebracht hat.

3. Aber die Weltansicht ist nur bis zu gewissen Grenzen indifferent für die christliche Frömmigkeit; daher muss mit der Frömmigkeit selbst auch die Weltansicht, soweit diese von jener postulirt werden muss, wesentlich unveränderlich im Cultus sich darstellen. Eine streng dualistische Ansicht vom Sein, polytheistische oder materialistisch pantheistische Vorstellungen, eine Anthropologie, welche den Menschen, wie er von Natur sich ent-

[1] *Kapp*, Grundsätze zur Bearbeitung evangel. Agenden. Erlangen 1831.

wickelt, schon für vollkommen hält, bleibt beharrlich abgewiesen, weil die Zulassung solcher Ansichten nothwendig die christliche Frömmigkeit selbst aufheben oder häretisch verderben würde[1].

4. Im Cultus bildet sich ein Cyclus beharrlicher Darstellungen, theils in Formen, welche dem unmittelbaren Gefühlsausdrucke dienen, in symbolischen Handlungen, Bildern oder Gesängen, z. B. Symbol des Kreuzes, alte Hymnen; theils in Formen, welche die von der Frömmigkeit postulirten Grundvorstellungen allgemein ausdrücken, z. B. das Vater Unser, das apostolische Symbolum, die Einsetzungsworte der Sacramente. Daneben bilden sich vorübergehende und wechselnde Darstellungen für die bestimmtere Ausprägung der Grundgefühle und Grundsätze, welche abhängig ist von der Totalität der Vorstellungs- und Empfindungsweise jedes Zeitalters.

§ 42. Die christliche Religion, ihrem Grundwesen nach frommes Gefühl, ist als solches nur symbolisch darstellbar, aber sowohl ihre Geistigkeit als der Besitz heiliger Urkunden treibt zur Erkenntniss des Gefühlsinhaltes und prägt die Frömmigkeit aus als Glaube; daher muss die sprachliche Darstellung über der symbolischen hervortreten.

1. Entweder die symbolische Darstellung begleitend oder selbstständig für sich tritt überall der sprachliche Ausdruck hervor im Gebet, in der Vorlesung und Rede, weil das fromme Gefühl nirgends blos solches bleibt, sondern überall Glaube wird. Diese beiden Darstellungsarten sind verschieden benannt worden: die eine hat man die mystische oder mythische, die andere aber die sprachliche oder didaktische nennen wollen[2]. Beides ungenau: theils ist das Mystische und das Mythische durchaus nicht einerlei, theils gehört das Doctrinale für sich gar nicht wesentlich in den Cultus. Angemessener nennt man das Eine die Zeichensprache, das Andre die Wortsprache[3], oder Bild und Rede[4]. Wir halten uns an die

---

[1] *Hagenbach* a. a. O. S. 29.
[2] *Gass*, S. 87.
[3] *Marheineke*, § 88.
[4] *Vatter*, § 97.

von *Schleiermacher* gebrauchte Bezeichnung: das Mimische, lieber das Symbolische, und das Logische, lieber Sprachliche.

2. Im Christenthum wird der sprachliche Ausdruck vorherrschen sowohl wegen der Geistigkeit dieser Religion, welche das fromme Gefühl überall in den Glauben erhebt, als auch wegen des Besitzes heiliger Urkunden, die uns das Religöse immer schon in Vorstellung und Sprache darbieten, endlich auch wegen des Einflusses der im Christenthum sich bildenden Theologie. Je lebendiger der Verkehr mit der Schrift, desto mehr wird das Sprachliche im Ausdruck vorherrschen; je mehr hingegen Gefühl und Anschauung das fromme Leben beherrschen, desto stärker tritt der symbolische Ausdruck hervor, angelehnt an die ursprünglichen sacramentlichen Symbole; doch werden auch diese immer zugleich sprachlich erklärt, so dass selbst alle Ceremonien des Messkanon in den Messbüchern für Laien erläutert sind. Im Cultus des letztern Charakters muss Fülle und Mannigfaltigkeit der Symbole entstehen, weil das Gefühl in seiner Ueberschwenglichkeit, wo es nicht frei und wahrhaft in Bewusstsein sich umsetzt, nur durch eine Fülle von Symbolen sich darstellen kann. Im Cultus der erstern Art aber wird das Sprachliche den Drang nach Mittheilung so wesentlich befriedigen, dass daneben nur wenige einfache Symbole für das unmittelbare Gefühl und die Anschauung Bedürfniss sind. Dort ist Sentimentalität und Verflachung ins sinnlich-Schöne, hier Trockenheit und Spiritualismus zu meiden. Die Kirche hat beiderlei Cultform successiv gehabt; seit der confessionellen Trennung (die Scheidung in occidentalisch-lateinische und orientalisch-griechische Kirche ist, wie schon der Name zeigt, in Wahrheit keine confessionelle Trennung, mehr eine von der verschiedenen Nationalität ausgehende) ist die eine Art des Cultus Sache der katholischen, die andre der protestantischen Kirche geworden.

§ 43. Da das Christenthum allen Gläubigen gleich angehört und als Gemeingut eine Gemeinde von Brüdern hervorruft: so kann der im Cultus am bestimmtesten auftretende Gegensatz von Priestern und Laien nur mit dem Vorbehalt wesentlicher Gleichheit aller Christen vor Gott zulässig sein.

1. Dieser Satz (vgl. § 11. 13 f. 29) ist ein allgemein christlicher, da auch die römische Kirche ihn entweder anerkennen oder christliche Grundsätze aufgeben muss. Gerade der Cultus ist, weil das organisirteste Gebiet, darum die Hauptgrundlage für den klerikalischen Gegensatz, dessen Begriff so wenig ein christlich Ungleichsein voraussetzt, dass er vielmehr erst da rein realisirt sein könnte, wo alle Ungleichheiten der christlichen Würde aufgehoben wären, und nur der Ordnung wegen ein Klerus hervortrete, so dass Alle der Reihe nach und abwechselnd als Klerus wirken könnten. Diese Vollendung, im Bilde des himmlischen Jerusalem vorgestellt, würde in höherer Form herstellen, was in den ersten Anfängen christlichen Gottesdienstes vorhanden war, wo Alle zusammen beten, so dass von Zeit zu Zeit abwechselnd Einer zur Ansprache an die Brüder das Wort ergreift [1]. Je weiter sich aber die Kirche geschichtlich entwickelt, desto bestimmter wird die klerikalische Leitung im Cultus an kirchliche Beamtete kommen, welche die entsprechenden Natur- und Gnadengaben besitzen. So ist das Aufstellen der Priester Sache der Organisation und guten Ordnung; nicht aber hat Christus neben der Gesammtkirche eine engere Repräsentativkirche gestiftet, deren Glieder durch Succession im Amte und durch Händeauflegung sich selbst ergänzen und vermöge eines eigenthümlichen Charakters aus der christlichen Gleichheit mit den Laien herausgenommen wären.

2. Der christliche Cultus kann nicht einseitig nur von Priestern vollzogen, von den Laien blos aufgenommen und genossen werden. Er ist die gemeinsame That Aller, und der Priester handelt gerade im Namen der Kirche und Gemeinde, welche daher mit ihm in Wechselwirkung bleibt. Allerdings aber ist der Cultus nicht die That blos der gerade Versammelten, oder auch der Christen eines gegebenen Zeitalters. Nicht die hier verwirklichte Kirche für sich allein, sondern auch die ideale Kirche, wie sie rein das Werk Christi und seines Geistes ist, spricht sich mit aus im Cultus; so ist der Priester das Organ auch Christi und der idealen Kirche, welche er sogar gegen vorhandene Trübungen in der gegebenen Kirche darzustellen hat. So wohl begründet diese ideale Basis des christlichen Priesterthums ist, so ver-

[1] *Kliefoth*, § 53 f.

kehrt muss es sein, ihr die hierarchische Basis unterzuschieben, und mittelst dieser dem Priester einen von der gegebenen Gemeinde und den Corruptionen des Zeitalters möglichst unabhängigen Boden anzuweisen. Statt des rechtlich hierarchischen Haltes bedarf der Priester des idealen Haltes, welcher ethisch und religiös gesichert ist und auf materiellen Rechtsschutz nicht wesentlich sich gründet, zumal die heilige Schrift und die Bekenntnisse der Kirche dem Geistlichen auch äusserlich das Treubleiben an der idealen Basis seines Berufes erleichtern. Verwerfung der Hierarchie ist also durchaus nicht Unterordnung des Geistlichen unter die gerade gegebene Gemeinde oder Majorität der Kirchenglieder, oder gar in diesen heiligen Functionen unter die weltliche Obrigkeit; denn mit der demokratischen Form, welche aus der christlichen Gleichheit aller Gläubigen sich ergiebt, ist die ideale Monarchie des Herrn verbunden und realisirt sich in jener. Christlich ist es absolut nicht, eine Ungleichheit der Christenwürde zum Behuf der Erhebung des Priesterstandes vorauszusetzen. Das aristokratische Hervortreten Einzelner muss vielmehr dem Kanon folgen: „Wer unter euch der Grösste sein will, sei der Uebrigen Diener", d. h. je mehr ihr den Brüdern seid und leistet, desto grössern Einfluss werden sie euch einräumen.

§ 44. Die Veränderlichkeit des christlichen Cultus auf Grundlage seines in sich selbst unveränderlichen Begriffs legt sich dar in der Geschichte des christlichen Cultus.

1. Aller Cultus ist sinnliche Darstellung[1] des religiösen Bewusstseins und verwendet dieselben Darstellungsmittel, welche auch sonst dem innern Leben als Ausdruck dienen: die Kunst und die Sprache. Diese haben eine geschichtliche Entwicklung, daher verändern sie sich, und der Cultus muss sich ihrer, jedoch im heiligen Styl, so bedienen, wie sie dem Zeitalter verständlich sind und es ansprechen[2]. Die Veränderungen in Kunst- und Sprachbildung sollen auch im Cultus, obwohl er nicht vor-

[1] *Marheineke* a. a. O. § 80. — *Vetter*, § 44.
[2] *Vögelin* a. a. O. S. 9 f.

ausschreitet, vor sich gehen; hat ja doch diese Aussenseite an und für sich keinen Werth, kein Verdienst vor Gott, daher es Superstition wird, wenn man von veralteten Formen der Kunst oder Rede sich nicht trennen mag, auch wenn dieselben durchaus keine wahre Ausdrucksweise mehr sind. Der Styl in der kirchlichen Bibelübersetzung, in der Liturgie und Predigt, und ebenso der Styl in künstlerischen Werken, z. B. Melodien und Liedern, muss von Zeit zu Zeit dem fortgeschrittenen Geschmack angepasst werden; die früher in der reformirten Kirche gesungenen Lobwasserschen Psalmen und noch schlimmere Reimereien würden jetzt den entwickeltern ästhetischen Sinn so sehr ärgern, dass man in jenen Reimereien vielleicht die geschmackloseste Poesie, welche je bei Culturvölkern in öffentlichem Gebrauch gewesen ist, erkennen würde. Schneller gehen stylistische Aenderungen vor sich in der vorübergehenden Rede, als in den stehenden Formeln, welchen das ältere Gepräge gern anhaftet.

2. Der christliche Grundton aber, biblisch normirt, wird durch all diesen Wechsel hindurchklingen; die heilige Kunst und die erbauliche Sprache werden immer ihren Grundcharakter geltend machen und leichtfertige oder übereilte Neuerungen zurückdrängen.

§ 45. Die erste Gestaltung des christlichen Cultus, der nur allmählig, theils aus dem Missionsleben, theils aus dem häuslichen und geselligen Leben sich ausschied, war vermöge des geschichtlichen Zusammenhangs mit dem Judenthum bedingt durch die Formen der Synagoge.

1. Christus selbst hat nicht nur keine Satzungen für den Cultus vorgeschrieben[1], sondern sogar heilige Uebungen, die er anordnete, nicht gerade als Acte des Cultus aufgestellt. Die Taufe blieb lange Zeit Sache der missionaren Verbreitung des Christenthums, und wurde auch in schon organisirten Gemeinden zuerst ausserhalb des Tempels in besondern Baptisterien verrichtet[2]. Das Abendmahl war zuerst Sache des geselligen Lebens, als religiös stimmendes Liebesmahl gefeiert. Das Vater-Unser war zunächst nicht für öffentlichen Gottesdienst gegeben

[1] *Kliefoth*, § 5.
[2] *Augusti* a. a. O. II, S. 386.

und in diesem nicht von Anfang an gebraucht[1]. Die Gestaltung des Cultus ist daher frei vom Geiste, der in der Kirche lebt und vom Bedürfnisse der Gemeinde bestimmt worden. Nur allmählig sonderte sich der Cultus vom missionaren und häuslich-geselligen Leben aus, geleitet theils durch die Opposition gegen jüdischen und heidnischen Tempeldienst[2], theils positiv durch die Analogie der Synagoge, in welcher Christus so oft gewirkt hatte[3]. Die Christen zu Jerusalem bildeten anfänglich gleichsam eine Familie[4]; sie kamen täglich zusammen, sowohl in den Vorhöfen des Tempels, als in ihren Wohnungen. Ihre Gottesdienste schlossen sich an die Synagogenform an: Rede, biblische Vorlesung, Gebet, Gesang mit der hinzugekommenen Eucharistie. Dieser wenig entwickelte, noch nicht ausgeschiedene Cultus des apostolischen Zeitalters kann wohl in seinem Geiste, nicht aber in seiner Gestaltung Norm und Ideal sein für alle Zukunft; ein Satz, welcher nicht blos in Beziehung auf die Gütergemeinschaft gilt[5]. Die ersten Zustände zeigen immer noch ein Ineinander dessen, was aus einander treten soll; der Keim bestimmt zwar für immer die Pflanze, aber gerade seine Zuständlichkeit als Keim soll vollkommnerer Entfaltung weichen.

2. Die Aussonderung des Cultgebietes musste von selbst kommen, als die Christen zahlreicher wurden, als ein Complex von Gemeinden, ein kirchlicher Zusammenhang entstand. Die Agapen wurden gefährlicher, darum schon 1 Corinther 11, 21 f. was der Geselligkeit und Leibesernährung angehörte, ins häusliche Leben zurückgewiesen. Der Cultus fiel nun dem öffentlichen d. h. gemeinsamen Leben zu, bedurfte grössere Räume, bestimmtere Zeiten, organisirtere Formen, begabtere Leiter. Der Druck des Verfolgtseins wies auf nächtliche Stunden hin, die Heilighaltung der Auferstehung auf den Sonntag, welcher indess weder Apostelgesch. 20, 7, noch 1 Corinth. 16, 2 schon eine

---

[1] (*Schleiermacher*) Zwei unvorgreifliche Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens. Berlin 1804. S. 120.

[2] *Marheineke* a. a. O. § 79.

[3] Kurze Geschichte der Homilie bis auf Chrysostomus. In *Pelt's* und *Rheinwald's* Homiliensammlung. Berlin 1829. I, 1 S. XIX.

[4] *Neander*, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel, I, S. 29. 195.

[5] Ebenderselbe, I, S. 30.

besondere Feier veranlasste. Mit all diesen Entwicklungen wurde auch der Gegensatz Leitender und Geleiteter nach und nach bestimmter. Zuerst — denn missionare Reden der Apostel nach Aussen sind kein Cultus, der als solcher nach Innen geht — traten, wie in der Synagoge, Viele oder doch Mehrere, wie sie gerade wollten, als Redende auf, sehr bald hörte man Einige vorzugsweise[1], die im Gemeindeleben zu lösenden Aufgaben wurden mannigfaltiger, eine Theilung der Arbeiten musste entstehen, nicht Jeder war für Alle gleich befähigt, die Verschiedenheit der Natur- und Gnadengaben (1 Corinth. 12, 17) trat hervor, es bildeten sich Aemter in der Gemeinde, alle dem Erbauenden untergeordnet, auch dieses aber innerhalb des allgemeinen Priesterthums (Römer 12, 1. 1 Petri 2, 9).

3. Die Organisation des Cultus schildern uns um das Jahr 103 *Plinius* Epist. 10, 96. 97[2]; *Lucian* im zweiten Jahrhundert an verschiedenen Stellen[3]; von kirchlicher Seite *Justinus Martyr* in der 140 geschriebenen ersten Apologie, *Tertullianus* im Apologeticus adv. Gentes c. 39. Dieser ältere Cultus, wie er, ehe das Christenthum Staatsreligion wurde, üblich war, mag folgende Gestalt gehabt haben: Mit Gesang, Hymnen auf Gott und Christus, wurde begonnen; dann folgte die Vorlesung aus der Bibel von einem untergeordneten Liturgen, die Homilie über das Gelesene vom Bischof oder Presbyter, dann das Gebet mit der Fürbitte; endlich die Eucharistie, mit Dankgebet und Segen geschlossen[4]. Die erstern Acte bildeten den Predigtcult als missa catechumenorum, die letztern den Mysteriendienst als missa fidelium, vor welchem die zuhörenden Ungläubigen und Katechumenen sich entfernten[5].

§ 46. Als das Christenthum die herrschende Religion geworden, fand jüdische und heidnische Cultuspracht mehr und mehr Eingang, bis der Cultus endlich durch die Hierarchie und das Papstthum so statutarisch festge-

---

[1] *Neander* I, 29. 195.
[2] Vergl. *Augusti* I, S. 37.
[3] Ebend. S. 46.
[4] *Vögelin*, S. 18.
[5] *Augusti* I, 139.

stellt wurde, dass selbst die Nationaleigenthümlichkeiten und Landessprachen niedergehalten blieben.

1. Nicht dass der Cultus sich immer mehr entfaltete, ist zu tadeln, sondern dass die Entfaltung nicht die des rein christlichen Keimes blieb. Sogar der noch von Gregor dem Grossen Epist. IX, 71 ausgesprochene Grundsatz, vorgefundenen heidnischen Cultus in christlichen umzuwandeln, war weise, aber er wurde zu wenig sorgfältig befolgt und angewendet. In politischen Metropolen führte man prachtvolle Cultformen ein, entlehnt aus Judenthum und Heidenthum.

2. Auch nicht dass festere Formen und Formeln sich fixirten, ist zu tadeln; es finden sich solche schon im zweiten oder dritten Jahrhundert [1]. Wenn der ersten Begeisterung bewegliche und frei wechselnde Formen ziemen, so wird der nicht schlechtere ruhige Besitz [2] des Glaubens auch bleibende Darstellungen erzeugen. Aber unmittelbar von den Aposteln lassen sich dieselben nicht ableiten, wie schon die Kirchenväter offen gestehen. *Tertull.* de corona milit. 3: Harum et aliarum hujusmodi disciplinarum si legem expostules scripturarum, nullam invenies. Traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix, fides observatrix.

3. Die Hierarchie und namentlich ihre monarchische Vollendung im Papstthum brachte den Cultus in völlig fixirte Form, so dass die römische Liturgie nicht nur überall im Abendlande verbreitet, sondern auch trotz der erwachten Nationalitäten und Landessprachen behauptet wurde, sogar mit Festhaltung der lateinischen Kirchensprache. Die römische Liturgie geht durch drei Stadien oder Recensionen, die Leo's des Grossen, die des Gelasius und die Gregors des Grossen [3]. Doch schreibt noch Gregor Ep. XII, 31 dem Missionar Augustinus nach England: Mihi placet, ut, sive in Romana, sive in Galliarum seu in qualibet ecclesia aliquid invenisti quod plus Deo possit placere, sollicite eligas et in Anglorum ecclesia infundas. Die erste officielle

---

[1] *Bingham*, Origg. s. antiquitt. eccles. Tom. V. pag. 127.

[2] *Marheineke* a. a. O. § 79.

[3] *Augusti* III, 715. — *Ernesti*, Antimuratorius. L. 1755. — *Schröckh*, Kirchengesch. XVII, S. 312. — *Daniel*, Codex liturgicus Ecclesiae universae. L. 1847.

Sammlung der vollständigen Liturgie veranstaltete Innocenz III.; Nicolaus III. empfiehlt sie 1240 zum allgemeinen Gebrauch. Immer noch wurden verbesserte Redactionen besorgt, aber wesentlich abgeschlossen blieb sie, seit auf Antrag des Tridentinischen Concils Pius V., mit Vergleichung alter Codices und Documente das Missale Romanum revidiren, und Clemens VIII. es, noch einmal durchgesehen, als beständige Norm für die Messe einführen liess. Mit dem dogmatischen Abschluss musste auch der cultische eintreten. Die römische Liturgie ist allherrschend geworden; nur einige uralte Liturgien konnten nicht verdrängt werden: die Ambrosianische in Mailand, welche von Barnabas sich ableitend durch Alexander VI. bestätigt wurde; eine von Marcus sich ableitende der Marcuskirche in Venedig; und die spanisch-gothische (mozarabische) in Toledo[1]. Die gallische Kirche verlor ihre Liturgie gegen die römische unter Karl dem Grossen. Dass die schönere, gebildetere Cultusform sich verbreitete, wird Niemand tadeln: sie war ein Mittel, rohere Völker civilisiren zu helfen; aber eben was zu hoch steht, ist subjectiv unwahr d. h. nicht der wahre Ausdruck der Gemeinden, wird darum abergläubisch heilig gehalten und ins Magische oder Transscendente gesteigert. Später hemmte die römische Liturgie die erwachte Entwicklung des Nationallebens, der Nationalsprache; der Cultus wurde ein opus operatum, die homiletische Seite verlor sich mehr und mehr. Der deutsche Volksgeist konnte sich indess bethätigen in herrlichem Kirchenbau; als aber mit dem 15. Jahrhundert der diese Kraftanstrengungen bedingende Gemeinsinn verschwand, gab es gar keine cultische Bethätigung der nationalen Frömmigkeit mehr; die Trennung der deutschen von der römischen Kirche musste auch cultisch erfolgen.

III. VOM EVANGELISCH-PROTESTANTISCHEN CULTUS.

§ 47. Der evangelisch-protestantische Cultus hat die Verneinung der römisch-katholischen Verunreinigung des Christenthums und die Wiederherstellung des reinen Christenthums mittelst des Verkehrs mit der heiligen Schrift darzustellen.

---

[1] Uebersetzt von *Flügge* in Henke's Magazin IV, 115.

1. Aus dem eigenthümlichen Wesen des Protestantismus geht der besondere Charakter seines Cultus hervor[1]. Die Protestation und Abweisung des im römischen Katholicismus mitüberlieferten Fremdartigen und das Misstrauen gegen das in der Entwicklung Gewordene regt die Reflexion, Prüfung und Sichtung auf, macht die Denkthätigkeit vorherrschend. Im Cultus wird daher theils entfernt, was den römischen Typus trägt, die künstlerische Fülle und Buntheit, der zur blossen Liturgie erstarrte Typus des Gottesdienstes. Das sprachliche Element[2], namentlich die freie Rede tritt wieder in den Vordergrund, der Cultus wird einfach und gemein verständlich, die Landessprache verdrängt das Lateinische.

2. Diese Richtung auf das Ursprüngliche, die Abwendung vom Gewordenen, ist aber nicht schlechthin und einzig gesucht. man will die Entwicklung der Kirche, ja man will gerade deren römisch-katholische Sistirung und Erstarrung aufheben, aber man will die Entwicklung nur des reinen Christenthums und seiner ursprünglichen Keime. Die Sichtung des Ueberlieferten bedarf eines Maassstabes und Kanons, die heilige Schrift wird als dieser in ihre Rechte eingesetzt, aus ihr soll bewährt werden was kirchlich gelten will. Daher im Cultus Hervorhebung der heiligen Schrift.

3. Diese protestirende und sichtende Tendenz ist aber nur die äussere; sie geht selbst erst hervor aus einer innern und tiefern, aus dem Ergriffensein vom Wesen des Christenthums, wie es bald als die Rechtfertigung des Glaubens, bald als die Abhängigkeit unsers Heils einzig von der göttlichen Gnade in Christus oder als das foedus gratiae, Erlösungs- oder Glaubens-Religion. aufgefasst wird, kurz als das Evangelium von der Gnade Gottes, welche den Sündern die Erlösung in Christus darbietet und verleiht. Daher das Vorherrschen der Beziehung des Einzelnen auf Christus über die Beziehung zur Kirche, Hervorheben der Grunddogmen, des Mittelpunktes in bestimmter Lehre. Daher werden nur die ursprünglichen Sacramente beibehalten, welche diesen Mittelpunkt der Erlösung bezeichnen und versiegeln, während die Einsegnung zu einem blos besondern und einzelnen, ob noch so

[1] *Vetter* a. a. O. § 149—194. — *Alt* a. a. O. S. 245 f.

[2] Ebend. § 195 f.

christlichen Acte wird, die Copulation und Ordination nicht als Sacramente gelten, obwohl sie als heilige Uebungen beibehalten werden; andre Sacramente aber, die letzte Oelung und Pönitenz, als blos durch Tradition entstanden, völlig beseitigt sind, und die Firmelung oder Confirmation endlich als Bestätigung der Taufe nicht ein neues Sacrament sein kann.

§ 48. Die Reformation war so vorherrschend auf Herstellung und Hebung der zurückgestellten Predigt des göttlichen Wortes hingerichtet, dass die positiven Anordnungen wesentlich dem Homiletischen gelten, das Liturgische hingegen anfänglich mehr nur negativ und beschränkend behandelt wurde.

1. Das Hauptverdienst der Reformation um den Cultus ist die Wiedereinführung der Predigt, welche die im Christenthum freie Subjectivität, den in der Person ausgeprägten Glauben ausspricht. Die Kirche mit ihren meist liturgischen Handlungen steht nicht mehr im Vordergrunde, Unterwürfigkeit unter die Kirche und ihre Handlungen ist nicht mehr das Erste und Wesentliche; der Gehorsam und das Ausüben der vorgeschriebenen Werke macht den Christen nicht mehr zum Christen. Gegen diese kirchlich gegebene Objectivität wird das Subject in seine Rechte eingesetzt; der Glaube des Subjects, das Ergriffensein von Christus und seiner Erlösung ist die Wurzel und das Wesen des Christseins, der historisch überlieferte Stoff soll lebendig angeeignet, das Allgemeine soll individuell ausgeprägt werden in der Seele. Da nun dieses gläubige Ergriffensein des Subjectes sich nur in der freien Rede vollständig ausdrücken kann: so muss die Predigt im Cultus Hauptsache werden, das Liturgische aber zurücktreten bis auf dasjenige Maass, in welchem es jenen Hauptzweck des Cultus nicht nur nicht hindert, sondern selbst auch unterstützt. Es ergab sich also mit innerer Nothwendigkeit Hervorhebung des Homiletischen und Beschränkung des Liturgischen. Die zweite Helv. Conf. sagt IV, 4: Praedicari jussit evangelium Dominus, non pingere et pictura laicos erudire; sacramenta quoque instituit, non statuas constituit. XXVII. wider die Ceremonien: Fideles sub lege non amplius sumus.

2. Das Liturgische musste vor Allem erst negativ behandelt

werden; nur später konnte eine positive liturgische Idee wieder auftreten. *Luther* übergab dem Reichstag ein langes Verzeichniss von Stücken, „so in der gleissenden Kirche zu Uebung und Brauch sind“ [1]. „Wir strafen an unsern Widersachern die Gottesdienste, welche sie ohne Gottes Wort und Befehl aufgerichtet haben. Christus hat seine Kirche mit wenigem Gesetz und Werk beladen; demnach verwerfe ich, was von Menschen über und ausser der Schrift ist erfunden worden, besonders das falsche Vertrauen, das sie auf solches Werk setzen [2].“ — Dieselbe Protestation von Seiten der reformirten Kirche, vgl. bei *J. J. Hottinger*, Helvet. Kirchengeschichte, 2. Theil, Zürich 1707, Buch V. S. 591 f. „Untersuchung deren von 1313—1515 in helvetischer Kirch geübter Lehr, Gottesdienst und Kirchenstand.“ Während *Luther* viele liturgische Stücke als Adiaphora behandelt und stehen lässt bis sie von selbst zerfallen („was hindert mich ein Bild, wenn mein Herz nicht daran hanget? Wo die Herzen unterrichtet sind, lassen die Leute von selbst davon, verachten sie und lassen keine mehr machen“): gehen die Schweizer weiter und mögen, was sie, mit *Luther* zu reden, verachten, doch auch nicht vor Augen haben; obwohl die Bilderstürmerei missbilligend, sehen sie in der Beseitigung der Bilder eine religiöse Gewissenspflicht [3], schon wegen des Bilderverbots im Decalogus; wie *Zwingli* dachten auch *Calvin* und die Genfer, „wer bei der Messe zugegen bleibt, begeht einen Frevel.“ *Zwingli* beklagt es, dass Luther den Schwachen zu viel nachgebe, Bilder und Altäre stehen lasse. Amica exegesis ad M. Lutherum: „Tu aprum Romanum occidisti, Antaeum terrae filium compressisti. Quid multa? Augiae stabulum non solum repurgavisses, verum etiam coelum ipsum tulisses, si eas imagines, quae ad cultum prostant, sustulisses etc.“ Aehnlich in der Auslegung seiner Schlussreden, Art. 18. — Die Beschränkung des Liturgischen war wesentlich in beiden Schwesterkirchen dieselbe, nur dass *Luther*, was unschädlich geworden war, lieber einstweilen stehen als stürmisch wegschaffen liess, die Schweizer aber das ordentliche Wegthun für Pflicht hielten. Was dem Aberglauben dient oder zweckwidrig

[1] *Funk*, Geist und Form des von Dr. Luther angeordneten Cultus. Berlin 1818. S. 55.

[2] Ebend. S. 72.

[3] *Augusti* I, S. 65.

ist, will Luther entfernen, vom Uebrigen sagt er: „Was fragt Gott nach Zeit, Ort, Gefäss, Bilder, Glocken, Orgeln, Licht und Lampen? Mit dem Evangelio muss man die Bilder brechen, dann kann man sie stehen lassen, bis sie zerbrechen, gleich als wenn der Schlange das Gift genommen ist. Die Künste soll man nicht zu Boden schlagen, ich sehe sie gerne im Dienst dessen, der sie gegeben hat.“ Auch *Zwingli* war ein Freund der Kunst, trieb selbst Musik und Poesie, versichert auch die bildende Kunst zu lieben; dennoch wurden alle Bilder, auch die Orgeln, in Zürich entfernt, die Gesänge abgeschafft und der reformirte Cultus nach strengster biblischer Einfachheit geordnet. Die Schweizer auf ihren kleinen protestantischen Inseln mussten Alles, was dem Katholicismus als Anknüpfung dienen konnte, viel ängstlicher beseitigen, während er Luthern nicht in so gefährlicher Nähe sich erhalten hatte. Bilder und Kirchengesang waren durchaus römisch-katholisch in ihrem Inhalt, sie mussten wegfallen; sobald aber die Lobwasserschen Psalmen und Lieder biblischen Inhalt darboten, ergriff man sie mit einem Eifer, den die schlechte Reimerei nicht verdiente, gleichgültig gegen die sinnliche Form, erfreut durch den Inhalt [1]. Auch die Orgeln waren beseitigt, in Basel wenigstens nicht mehr gebraucht worden [2].

3. Die Predigt wird als das Wesentliche hervorgehoben, das Liturgische ihr untergeordnet, gemäss der dogmatischen Lehre von den Gnadenmitteln; denn das wesentliche Gnadenmittel ist das verkündigte Wort Gottes selbst, die beiden Sacramente sind blos begleitende und unterstützende Hülfsgnadenmittel. Auch dieses ist von den Reformirten entschiedener geltend gemacht worden, wenn sie gern theils das Wort Gottes als foederis gratiae oblatio, die Sacramente als ejusdem obsignatio darstellen; theils dem göttlichen Worte für sich schon eine Wirkung zuschreiben, den sacramentlichen Handlungen aber für sich keine Wirkung beimessen, sondern nur da, wo sie vom Worte begleitet sind. Das symbolische Element wird also dem logischen durchaus untergeordnet, tritt nicht selbstständig, sondern nur die-

[1] *Lud. Lavaterus*, de ritibus et institutis eccles. Tigur. Ed. aucta a *Joh. Bapt. Ottio*. 1702.

[2] *Hagenbach*, Vorles. über die Reform. III, 292.

nend und ergänzend neben diesem auf[1]. Die sonst ausgezeichnete Schrift von *Kliefoth* „die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen lutherischen Bekenntnisses, ihre Destruction und Reformation" (Rostock und Schwerin 1847) stellt irriger Weise den reformirten Cultus so dar, als ob die gratiae oblatio et obsignatio, was er das Sacramentale nennt, nicht vorhanden sei, sondern nur das, was er das Sacrificielle nennt, d. h. das, was die Gläubigen Gott zu seiner Ehre darbringen. Nicht das Dasein oder Fehlen der wirklichen Heilsdarbietung von Seiten Gottes im Cultus unterscheidet Lutheraner und Reformirte, sondern die dogmatische Frage, in welchem Verhältniss die äussere und innere oblatio gratiae stehe. Vgl. m. Glaubenslehre, § 111 f.

§ 49. Erst später ist eine positive liturgische Idee in der protestantischen Kirche erwacht, so dass das Liturgische nicht mehr blos untergeordnet, sondern nebengeordnet dem Homiletischen zur Seite treten kann.

1. Die Protestation gegen katholische Werkheiligkeit musste allem positiven Cultus den ethischen Gottesdienst des aus dem Glauben hervorgehenden frommen Lebens vorziehen, das ethisch-Heilige musste über das cultisch-Heilige, womit es vermischt worden war, in sein Recht eingesetzt werden; daher finden sich reformatorische Aussprüche, welche den positiven Cultus überall zu misskennen und zu verwerfen scheinen. *Luther* sagt: „Die Christen könnten wohl ohn solche äusserliche Stücke geheiliget werden, — aber um der Kinder und einfältigen Volks willen ists fein und giebt eine feine Ordnung, dass sie eine gewisse Zeit, Stätt und Stunde haben[2]." Der Cultus wurde ganz und gar auf das freie Princip der Ordnung und Wohlanständigkeit gebaut, mit Berufung auf 1 Corinth. 14. „Doch lässt das Evangelium solche Ordnung und Satzungen um keiner andern Ursach willen zu, denn allein darum, dass es in der Kirchen und Gemeinde alles fein ordentlich zugehe. Und solche Ordnung soll Niemand ohn Ursach, aus lauter Stolz verachten, sondern

[1] *Vetter*, § 200 f.
[2] *Funk*, S. 102.

dem Haufen solche Ordnung zu gut halten. Zudem sind die äusserlichen Ceremonien eine Uebung der groben, einfältigen Leute, dadurch sie zu Werken der Gottseligkeit, so viel höher sind, gewöhnet werden[1]." — Bei gleichen Grundsätzen haben die Reformirten allen über die Predigt hinausgehenden, somit liturgischen Cultus zuerst sehr dürftig gestaltet.

2. Die anabaptistische Auflehnung wider alle Organisation, auch wider die cultische, veranlasste eine positivere Idee des Liturgischen, ohne dass man, wie schlechte Consequenzmacherei behauptet, mit der antirömischen Protestation in Widerspruch kam. Man erkannte die Nothwendigkeit eines bestimmt geordneten Cultus, gründete aber die cultische Organisation durchaus auf das freie Bedürfniss der Gemeinde, ohne für alle Gemeinden Gleichheit der Gebräuche zu fordern, wenn sie sich nicht frei und ohne allen Zwang erzielen liess. Dieses Princip der Freiheit hebt *Luther* kräftig hervor[2]. Auch die Helvet. Confession XXVII, 2 sagt: Quodsi in ecclesiis dispares inveniuntur ritus, nemo existimet ex eo esse dissidentes. Semper ecclesiae in hujusmodi ritibus sicut mediis usae sunt libertate. Ordinis et decoris gratia ritus in ecclesiam introducti. Si tamen sunt congruentes, maximopere commendandum id et aliis imitandum videtur[3]. Ebenso *Luther:* „Ich halte nicht für gut, dass man zusammenkomme, Einheit und Vergleichung in Ceremonien einzurichten; denn wenn eine Kirche der andern in äusserlichen Dingen nicht folgen will freiwillig, was ists nütze, durch Decret und Concilien es zu befehlen? Darum lasse jede der andern ihre Bräuche; aber um Aergerniss zu meiden, kann man Freiheit opfern, damit die Einigkeit im Glauben durch solch äusserlich Ding bestätiget werde."

3. Beim ersten Entstehen eines neuen oder erneuerten Glaubens macht sich immer das Interesse der didaktischen Verbreitung so stark geltend, dass die Idee des Cultus, namentlich des liturgischen, nur untergeordnet auftreten kann. Der erste christliche Cultus war ein missionarer, bis gesicherte Gemeinden mit ruhigem Besitz ihres Glaubens entstanden waren. Bei der Re-

[1] *Funk*, S. 103.
[2] Ebend. § 4.
[3] Vergl. meine Schrift über das Bindende der Agende, S. 7 f.

formation wiederholt sich diese Erscheinung, wie *Luther* sagt: „Es ist gerade, als wenn wir mitten unter Türken und Heiden auf einem freien Platz oder Feld Gottesdienst hielten[1].“ Der evangelische Glaube war nur Wenigen klar, man musste die Gemüther halieutisch-katechetisch für ihn gewinnen, ehe man sie auf ihm erbauen konnte. Die heilige Schrift war dem Volke ein unbekannter Schatz, ihr Inhalt musste zuerst mitgetheilt und verständlich gemacht werden. Statt eines Cultus gestaltete sich zuerst eine populäre Lehranstalt. Alles geschieht, damit, wie *Luther* sagt: „die Jugend und die Einfältigen in der Schrift und Gottes Wort geübt, darin gewohnt, geschickt, läufig und kundig werden.“ Die Reformatoren waren indess zu Wittenberg Professoren, welche anderswo das didaktische Interesse befriedigen konnten; in der Schweiz waren sie Pastoren, gewohnt ihre Hauptwirksamkeit im Gottesdienst zu suchen; auch die Schriftauslegung für Studirende und Geistliche wurde zu Zürich cultusartig in die Kirche gezogen, statt der horae canonicae trat die „Prophecey“ ein, Exegese für alles Volk, dann seit *Peter Martyr* 1556 lateinisch, nur für Studirende bestimmt[2]. Diese doctrinell missionare Färbung des Gottesdienstes war ebenso natürlich als ihr späteres Aufhören, sobald die protestantischen Gemeinden aus katechetisch schon gebildeten und mit der Bibel vertrauten nachwachsenden Geschlechtern bestanden. Die Andachtsübungen einer erst werdenden Gemeinschaft können die eigentliche Idee des Cultus nur unvollkommen erreichen; erst die schon gewordene und gesicherte Gemeinschaft kann die Idee des Cultus reiner entwickeln und die Bedeutung seiner liturgischen Seite erkennen. Indess haben doch von Anfang an auch die liturgischen Bedürfnisse sich geltend gemacht; *Zwingli*, obgleich er nicht lange genug lebte, um diese bestimmter und umfassender zu erkennen, hat doch selbst oder durch *Leo Judä* einige Formulare aufgestellt für Taufe, Trauung, Beerdigung, freilich nur zu einstweiligem Gebrauch, bis „diese Milchspys“ entbehrt werden und Alles mit voller evangelischer Freiheit verrichtet werden könne. Das Abendmahlsformular blieb nicht nur bei *Luther*, wie *Kliefoth*

---

[1] *Höfling*, S. 34.

[2] *Wirz*, histor. Darst. der urkundlichen Verordnungen des Zürcher Kirchen- und Schulwesens seit der Reformation. Zürich 1793. I, S. 100 u. 214 f.

sagt, sondern auch in *Zwingli's* Formular der von katholischen Elementen gereinigte Messkanon [1]; erst 1535 erschien eine Agende „Christenlich Ordnung und Bräuch der Kilche Zürich", welche sich darauf beruft, zu haben, „was die apostolische Kilch, Lehr oder Prophezei, Gebet, Brotbrechen, Tauf, Bekanntnuss, Reuw, Buss und Verzeihung der Sünd, hingegen kein Zierd, weil die alte Kilch es auch nicht gehabt." — *Calvin* begnügte sich anfänglich mit Festsetzung der Eröffnungsformel: „Unser Anfang und unsre Hülfe u. s. w.", des Unser-Vaters und der Segensformel; 1536 erschienen seine Formes des prières ecclesiastiques und fanden weite Verbreitung. Die Abendmahlsfeier, in der reformirten Kirche besonders festlich begangen, hat die Idee des liturgischen Cultus neben der des homiletischen erhalten. Bald machte das Liturgische sich wieder allseitiger geltend, der Gesang wurde eingeführt, sobald ein geeigneter Stoff vorhanden war, auch die Gebetsformulare vermehrten sich und die Liturgie erhielt ihre statutarische Festigkeit [2].

4. Je entschiedener der protestantische Cultus von Anfang an auf das freie Bedürfniss der Gemeinden gebaut worden ist, je weniger man eine für alle Zukunft bindende Norm aufstellen wollte: desto leichter kann je nach veränderten Bedürfnissen der Cultus erneuert werden, nur dass solche Unternehmungen die grösste Weisheit und Besonnenheit fordern. Seit die missionare Periode vorbei ist und der ruhige Bestand einer gewordenen protestantischen Kirche begonnen hat: muss die reine Idee des Cultus als Darstellung des Glaubens vollständiger sich verwirklichen, somit die Liturgie bedeutender neben dem Homiletischen auftreten. Die neue Preussische Agende, obwohl sie nicht normal durch kirchliche Organe entstehen konnte, hat hierin das Richtige erstrebt. Der Cultus kann nicht mehr ein blosser halieutischer Predigtdienst bleiben, nicht mehr eine blosse Reizung zum Glauben [3].

---

[1] Diese Formulare in *Zwingli's* Werken von *Schuler* u. *Schulthess*, II, 2 S. 224. 230. 233.

[2] *Ebrard*, reformirtes Kirchenbuch. Vollständige Sammlung der in der reform. Kirche eingeführten Formulare. Erste Abtheil. Zürich 1846.

[3] *Höfling*, von der Composition der christ. Gemeindegottesdienste. Erlangen 1837. S. 33.

§ 50. Im katholischen Cultus herrscht die Darstellung der gewordenen Kirche als schon abgeschlossener vor; im protestantischen Cultus verbindet sich mit der Darstellung des gewordenen Gemeinglaubens auch die Förderung der immer werdenden und sich vervollkommnenden Kirche vermittelst des Kanons.

1. Es wäre eine Verirrung, wenn wir die aus vorübergehenden Zuständen der missionarisch erst sich bildenden Kirche des Reformationszeitalters entstandenen Vorstellungen vom Cultus der Idee des Cultus vorziehen, und darum eine populäre Lehranstalt aus dem Cultus machen wollten. Das Missionsartige ist von selbst zurückgetreten, auch die Predigt ist weniger mehr Aufschliessung der unbekannten Schrift; die halieutischen Interessen sind den cultischen gewichen. Dennoch wird der Cultus nie blosse Darstellung des schon vorhandenen Glaubens; da die Kirche immer auch im Werden begriffen ist, so muss sie sich auch als werdende im Cultus darstellen. Dieser bleibt darum nicht blos Selbstzweck, sondern bestimmt sich zugleich zu einem Mittel für die Förderung der Kirche, zu einem darstellenden Handeln, welches sich zum wirksamen Handeln aufschliesst.

2. Hier gehen der katholische und der protestantische Cultus aus einander. Dort gilt die sichtbare Kirche als die wahrhaft seiende, welche den vollendeten Glauben wenigstens in der hierarchischen ecclesia repraesentativa schon besitzt; daher stellt die katholische Kirche sich selbst dar in ihrem Cultus; der Protestantismus dagegen anerkennt nur die unsichtbare Kirche als die wahrhaft seiende, die sichtbare aber als die unvollkommene und nur im Werden begriffene. Daher wird zwar der gewonnene Glaube dargestellt, aber zugleich auch der vorhandene zunächst in den Einzelnen gefördert, geläutert und gesteigert[1]. Dieser Charakter der protestantischen Kirche erzeugt das Vorherrschen der Predigt; denn überwiegend dient diese der Förderung, die Liturgie aber der Darstellung. Darum konnte im katholischen Cultus die Predigt gleichgültig werden, im prote-

[1] *Schleiermacher*, Reden über die Religion. 4. Auflage. S. 179 und 216. — *Gass*, S. 46.

stantischen das Liturgische zurücktreten. So wenig dieses Zurücktreten normal ist, so wird dennoch das Umgekehrte nie möglich, und es ist eine Verkennung der protestantischen Kirche, wenn man die Abendmahlsfeier zum beherrschenden Mittelpunkt des Cultus machen, d. h. das Liturgische über das Homiletische erheben will[1]. Allerdings ist das Sacrament nicht da um der Predigt willen, aber diese ebensowenig um des Sacraments willen. Begreiflich, wenn im lutherischen Cultus, wo das Abendmahl so unorganisch nur angehängt wird[2], die Bestrebungen, dieser Unbill abzuhelfen, aufs andre Extrem gerathen; der reformirte Cultus, welcher nur den Festgottesdienst mit dem Abendmahl auszeichnet, darum das Abendmahl als eine Feier der ganzen Gemeinde gestaltet hat, kann diesen festlichen Act nicht als Wesen und Mittelpunkt alles Cultus aufstellen, und muss solche Vorschläge als katholisirende zurückweisen. Die Predigt soll das Wichtigste, nie Entbehrliche bleiben; das Liturgische aber wird sich heben, gerade wenn das Abendmahl als sein festlicher Mittel- und Höhepunkt erkannt wird.

§ 51. Der protestantische Cultus hat in seiner weitern Entwicklung die alte Zweitheiligkeit des christlichen Cultus herzustellen, einen Theil, welcher überwiegend die werdende Kirche zu fördern, einen andern, welcher die seiende Kirche darzustellen hat.

1. Wenn zuerst der Cultus als Darstellung, zwar in Form des κήρυγμα, auftrat, so vorherrschend homiletisch, dass das Liturgische selbst dem Homiletischen nur dienen sollte, der Gesang, ja das Gebet fast nur zur Unterstützung der Predigt bestimmt war: so wird, seit die Theorie des Cultus gesucht wird, der Fortschritt leicht zu gewinnen sein in der Nebenordnung des Liturgischen zum Homiletischen, des Altardienstes zum Kanzeldienste[3]. Diese praktisch immer gesuchte Zweitheiligkeit, von

---

[1] *Höfling*, S. 37. — *Horst*, Mysteriosophie. Frankfurt 1816. — *Fessler*, liturg. Handbuch. Riga 1823.

[2] (*Schleiermacher*) Zwei unvorgreifliche Gutachten, S. 129 f. — *Gass*, S. 17. — *Danz*, § 189. — *Höfling*, S. 54.

[3] *Marheineke*, § 224 f. — *Höfling*, S. 82. — *Vögelin*, S. 86.

der Preussischen Agende eingeführt, ist theoretisch gerechtfertigt durch den Doppelzweck des protestantischen Cultus. Der Altardienst wird überwiegend den Glauben als seienden, der Kanzeldienst den Glauben als werdenden darstellen, daher die Predigt an die Norm der heiligen Schrift gewiesen ist. Bei den Reformirten kann freilich diese förmliche Zweitheiligkeit des Cultus nur dann eintreten, wann im festlichen Gottesdienst das heilige Abendmahl vorkommt; doch fehlt sie auch im Sonntagsgottesdienst nicht, da der Predigt nur ein auf sie hinweisendes kurzes Gebet und Lied vorausgeht, dann aber das grössere, selbstständig liturgische Gebet folgt, vor welchem eigentlich der Kanzelvers noch gesungen werden sollte, so dass nach dem Gebete ein Lied allgemeinern Inhaltes den Schluss bilden würde.

2. Dies ist nichts Anderes als die alte Unterscheidung der missa catechumenorum und der missa fidelium[1]. Jene war der Predigtdienst, bestehend aus Predigt und ihr dienenden liturgischen Nebenacten; die Gemeinde war hier die weitere, werdende, umfasste auch die Katechumenen und allfällig fürs Christenthum sich interessirende Heiden oder Juden. Diese weitern Kreise wurden entlassen, wenn der Altardienst begann, dessen Mittelpunkt die Eucharistie, die Liturgie war, begleitet von ihr dienender homiletischer Rede. Dort war fördernde, hier darstellende Erbauung des Glaubens vorherrschend.

§ 52. Der klerikalische Gegensatz geht durch das Homiletische und Liturgische, aber auf ungleiche Weise hindurch, so jedoch, dass beider Verwaltung Einem Amte passend übergeben ist.

1. Wie alle äussere Einrichtung eines Cultus, so ist auch die Aufstellung des Klerus zunächst blos auf Ordnung und Wohlanständigkeit, aufs Bedürfniss der Organisation zu regelmässiger Circulation des christlichen Bewusstseins begründet. Das gemeinsame Priesterthum aller Christen giebt Allen eine gleiche Würde, und nur innerhalb dieser Gleichheit können „die Kirchendiener", wie man die Geistlichen gern nennt, von den übrigen Gliedern der Gemeinde unterschieden werden. Priester, welche Mittels-

[1] *Augusti* I, S. 94. II, S. 541.

personen wären zwischen Gott und den Laien[1], kann es nicht geben, Stellvertretung der Laien durch Priester ebensowenig (§ 43): daher alle Handlungen, bei welcher der Priester der Gemeinde den Rücken kehrt, um nicht mit ihr, sondern für sie und statt ihrer mittlerisch zu functioniren, wegfallen sollen. Ein Priesterthum, das allein opfern, Fürbitte üben, Sünden vergeben, binden und lösen könnte[2], ist nicht mehr möglich.

2. Leichtigkeit des Zurückgehens auf die heilige Schrift und Leichtigkeit rednerischer Mittheilung soll den Geistlichen auszeichnen; somit gilt der klerikalische Gegensatz zunächst und wesentlich dem homiletischen Cultus, man will „Diener des Wortes, Prädicanten", und ist hier dem Namen „Priester" nicht hold, weil er auch im mässigsten Sinne verstanden, doch immer mehr auf liturgische Functionen hindeutet; man will die Prädicanten mehr in der Analogie mit den Propheten als mit den Priestern des alten Testaments. Die unterscheidende Stellung der Kirchendiener macht sich daher stärker geltend im Homiletischen, als im Liturgischen; denn für das letztere wird nichts gefordert, was nicht auch andere Gemeindeglieder besitzen könnten. Alles dieses verhält sich umgekehrt bei den Katholiken: dort ist das Liturgische wichtiger, der klerikalische Gegensatz darum aufs Liturgische gebaut, der Priestername vorgezogen, dem Klerus eine mittelnde Stellvertretung der Laien zugeschrieben.

3. Während im homiletischen Theil des protestantischen Cultus der Gegensatz sehr stark hervortritt, der Geistliche predigend, die Laien zuhörend, immerhin mit dem Rechte freier Prüfung: ist das Liturgische hingegen ein sofort gemeinsamer Act, den Andere so gut wie der Geistliche leiten könnten. Warum ist der liturgische und homiletische Dienst einem und demselben Amte übergeben? Christus hat das Lehren und Taufen zusammengeordnet, denselben Personen anbefohlen, so zwar, dass die Apostel das Lehren immer selbst, das Taufen oft durch Gehülfen ausübten[3]. Dass der Homilet und Liturg dieselbe Person sei, ist nicht an sich nothwendig, die Liturgie könnte vom Aelte-

[1] *Schröckh*, Kirchengesch. X, S. 284.

[2] *Chrysostomus*, de sacerd. III, c. 4. — *Schott*, kurzer Entwurf einer Theorie der Beredsamkeit, S. 24. — *Marheineke*, Grundlegung der Homiletik. Hamburg 1811.

[3] 1 Corinth. I, 14.

sten verwaltet werden, ja man hat dieses auch schon empfohlen, um eine grössere Anzahl von Personen zu betheiligen und ins Interesse cultischer Leitung zu ziehen[1]. Obgleich die Kirche Freiheit hätte, dieses zu thun, und im reformirten Cultus, da wo sitzende Communion üblich ist, gerade bei der Abendmahlsaustheilung die Aeltesten neben dem Geistlichen functioniren: so sprechen doch gewichtige Gründe dafür, dass der Prediger auch der Liturge sei. Theils würden Liturgen, welche nicht auch Prediger wären, entweder zu wenig, wie blosse Leviten und Küster, angesehen, oder superstitiös zu hoch gehalten sein; theils ist die liturgische Function zu einfach, um ein besonderes Amt zu begründen; theils ist es für den, welchem die freie Rede anvertraut ist, heilsam, dass er auch den fixirten Ausdruck des Gemeinglaubens verwalte und die geistige Uebereinstimmung beider Theile behaupte; theils endlich sind die Mittelpunkte der Liturgie, die Sacramente, Symbole und Pfänder des göttlichen Wortes, werden also passend von den Dienern des Wortes zugedient. Aus diesen Gründen ist der homiletische und liturgische Dienst Einem Amte übergeben, obgleich der klerikalische Gegensatz in ungleicher Spannung dort stärker, hier schwächer auftritt. Conf. Helv. XVIII, 1: Officia ministrorum sunt varia, quae tamen plerique ad duo — ad doctrinam evangelicam et sacramentorum administrationem —. Nur solche Gründe sind protestantisch; dass hingegen nur ein priesterlich Geweihter mit heiligen Händen das Liturgische verwalten könne (Chrysost. de sacerd. III, 5), kann als dogmatischer Grund in der protestantischen Kirche nicht gelten; auch wo Candidaten und Studirenden die Predigt, nicht aber die Zudienung von Sacramenten verstattet wird, wie in der Bernischen Kirche und früher auch in der Zürcherischen, müssen Gründe der Wohlanständigkeit, nicht der Dogmatik geleitet haben; denn dass der Sacramentssegen nicht erlangt werde, als nur wenn ein geweihter Priester zudiene, ist Superstition, und das Wort Gottes ist, wenn nicht praktisch, so doch dogmatisch wichtiger, als die es in seinen Gnadenverheissungen als Siegel und Unterpfänder unterstützenden Sacramente.

§ 53. Da der Klerus nur innerhalb des gemeinsamen Priesterthums Aller möglich ist: so wird die Darstellung

[1] *Greiling*, Hieropolis. Magdeb. 1802. S. 128.

der klerikalischen Würde im Ornat auf bescheidene und keusche Weise auftreten.

1. Ornat ist nach § 30 die Darstellung der klerikalischen Würde in der äussern Erscheinung der functionirenden Person. In der protestantischen Kirche wäre das stete Tragen des Ornates ein unangemessener Ueberrest aus katholischer Zeit; hingegen war die Geneigtheit, den Ornat aus dem Cultus zu beseitigen, wie sie bei Reformirten sich regte, die Folge zu dürftiger Idee vom liturgischen Cultus. Allerdings, wenn der Cultus eine missionare Lehranstalt bliebe, wozu er in der ersten Zeit einer Religion oder Confession sich nothwendig hinneigt, müsste der Ornat beseitigt werden; ja selbst wenn man einen Cultus hat, aber nur als Predigtcultus, würde der Ornat entbehrlich. Er hat sich aber auch in der reformirten Kirche dennoch erhalten, ganz richtig jedoch nur im Cultus selbst oder bei cultartigen Functionen, nicht auch im sonstigen seelsorglichen oder gar im geselligen Erscheinen des Geistlichen.

2. Während aber der katholische Priesterornat in auffallender Form, nach unserm Gefühl grell und unkeusch d. h. mit Ostentation der Priesterwürde, aufzutreten liebt, so dass der germanische Sinn an Schauspielerisches erinnert wird [1], wobei aber nicht zu vergessen ist, dass der romanische Sinn auch sonst das Bunte und Grellere liebt: muss der Ornat des protestantischen Geistlichen einfach und keusch sein. Dass ein Ornat bestehen soll, ergiebt sich aus äussern und innern Gründen. Die gewöhnliche Kleidung ist der Mode unterworfen, bedeckt die zufällige Leibesbeschaffenheit nicht, daher *Harms* sagt: „Storchbeine, Kälberkniee, Windhundslenden sind missfällig, aber ich weiss nicht, ob das Wohlgeformte an Lenden, Knieen und Beinen nicht noch weit mehr zu verdecken ist um gewisser Augen willen". Die gewöhnliche Tracht schützt nicht gegen Mode und Kälte [2]. Schon diese äussern Gründe fordern einen stabilen, würdigen und schützenden Ornat. Die innern Gründe sind noch wichtiger. An der cultischen Darstellung nimmt der Functionirende Theil durch persönliches Hervortreten, seine Erscheinung gehört selbst

[1] *Lud. Lavaterus* l. l. c. IV. und *Otts* Zusatz zu dieser Stelle.

[2] *Haas*, wissenschaftliche Darstellung des geistl. Berufs, II, S. 213.

mit zur Darstellung. Da diese den strengen feierlichen Styl hat, so geht die ganze Haltung des Functionirenden, Geberde, Betonung, Bewegung, Rede, Action, mit in diesen Styl und seine Stimmung ein. Der Ornat ist nichts Anderes als die Darstellung des zu heiliger Function bestimmten Amtes in der Erscheinung des Beamteten; wie für richterliche Personen und Magistrate bei feierlichen Functionen ein Ornat schicklich erachtet wird, so auch für Geistliche. Die einzige Stellung, welche der Geistliche im Cultus hat, soll sich bis in die persönliche Erscheinung hinaus kund geben. Allerdings trugen die Apostel keinen Ornat, höchstens die Lehrerabzeichen: sie waren eben keine Pfarrer und keine bleibenden Leiter des organisirten Cultus einer Gemeinde.

3. Nach der Revolution wurde unter der Helvetischen Regierung der Ornat (Chorrock und Kragen) verboten, von Antistes *J. J. Hess* aber, auf seine Gefahr hin, der kleinere Ornat (Mäntelchen und Befchen) eingeführt, bis man zu einem würdigern zurückkehren könne. Noch wird in der Zürcherischen Kirche diese unpassende französische Abbétracht als Ornat benutzt, bis sich der würdigere Ornat französisch-reformirter Gemeinden (Chorrock und Befchen) allgemein geltend machen wird, wie es in St. Gallen, Appenzell und andern Nachbarcantonen geschehen ist.

§ 54. Auch der evangelisch-protestantische Cultus ist nur so weit möglich, als der klerikalische Gegensatz irgendwie hervortritt. Dieser spannt sich in dem Maasse, als die Acte des Cultus nicht schlechtweg die Gemeinschaft ausdrücken, sondern durch die Persönlichkeit des Functionirenden mit bestimmt werden.

1. Der klerikalische Gegensatz erscheint im Cultus so, dass die Darstellung vom Geistlichen geleitet, von der Gemeinde mit ausgeübt oder doch begleitet und aufgenommen wird. Aber zum absoluten Gegensatz spannt er sich nicht, denn der Begriff von Selbstdarstellung einer Gemeinschaft kann nicht so sich verwirklichen, dass der Klerus nur geben, die Gemeinde nur empfangen könnte. Irgendwie muss indess der Gegensatz auftreten, so weit als Cultus sich erstrecken soll. Ein Act, in welchem der Gegensatz auf Null zurücksänke, wäre kein organisirter Cultus. Beim Vor- und Nachspiel der Orgel hat der Geistliche rein

nichts zu thun, daher dieses nicht als Act des Cultus gelten kann, sondern als dessen innere Begrenzung, wie das Ein- und Ausläuten die äussere Begrenzung bildet.

2. Wenn der Cultus so weit geht, als sich der klerikalische Gegensatz erstreckt, dieser aber niemals die absolute Spannung erreichen kann: so wird der Gegensatz nicht überall gleich auftreten müssen. Der Grad seiner Spannung kann weder zufällig sein, noch aus blos positiver Anordnung und kirchlicher Sitte hergeleitet werden. Vielmehr macht sich in der Sitte und in den kirchenregimentlichen Anordnungen ein einfaches Gesetz geltend. Je gebundener ein Act ist, desto weniger wird der Gegensatz sich spannen; je freier, desto mehr. Gebunden, schon normirt sind diejenigen Acte, in welchen sich die Gemeinschaft als solche schlechthin ausspricht; sie werden darum von Allen vollzogen und der Geistliche kann nur die zur ordentlichen Vollziehung nöthige Leitung ausüben. Frei, nach Inhalt und Form, nicht schon von der Gemeinschaft normirt und festgestellt, sind diejenigen Acte, in welchen die Darstellung des Gemeinglaubens mit bestimmt werden soll durch die Persönlichkeit des Darstellenden. Da wird die Gemeinde ihm auf bestimmtere Weise gegenübertreten. Diese zweierlei Arten von Cultacten werden als zusammengehörige Einheit passend vermittelt durch eine dritte, mittlere Art, welche in Form einer Wechselwirkung, — Responsorien — zwischen dem Geistlichen und der Gemeinde oder einem sie repräsentirenden Chor ausgeführt werden; eine Form, die im reformirten Cultus leider zurückgetreten ist.

3. Diesem Gesetze gemäss organisiren sich die verschiedenen Acte. Der Gesang wird von Allen vollzogen, aber der Geistliche soll ihn auswählen und kündigt ihn wenigstens im reformirten Cultus persönlich an. Der klerikalische Gegensatz ist also vorhanden, aber noch sehr schwach. Das Kirchengebet ist ein von der Gemeinschaft ausgehendes [1], der Geistliche betet weder für die Gemeinde, noch betet er derselben vor; er hält nur leitend das Beten Aller zusammen, indem er allein laut betet. Eifrige Beter pflegen wohl auch leise dem Geistlichen vorauszugehen im Gebet, als ob sie gern sich dem Gefühl überliessen, dass das

[1] *Ebrard*, Versuch einer Liturgik vom Standpunkte der reform. Kirche. Frankfurt a. M. 1843. § 32.

wohlbekannte liturgische Gebet von ihnen so gut ausgehe, wie vom laut betenden Geistlichen. Gerade darum ist es unpassend, die Kirchengebete in individueller Betonung vorzutragen oder sie zu declamiren; ein feierlich gleichmässiger, dennoch warmer Vortrag ist der allein passende. Bei den Sacramenten und liturgischen Handlungen ist der Geistliche auch nur das hervortretende Organ der Gemeinde, und tritt als solches, nicht als besonderes Individuum auf; doch kommt beim Sacrament schon das Wirken in Christi Namen bestimmter hinzu. Vollends in der homiletischen Rede soll er als der Gemeinde angehöriges Individuum auftreten, den gemeinsamen Glauben in lebendig seiner Individualität angeeigneter Ausprägung verkündigen. Daher tritt ihm hier die Gemeinde bestimmter gegenüber, aufnehmend und prüfend, wie es die brüderliche Gleichheit Aller erheischt. Auch beim Kirchengebet der Gemeinde die prüfend annehmende oder verwerfende Stellung anweisen, wie die Independenten zu *Cromwells* Zeiten gewollt haben, ist ebenso verkehrt, als es bei homiletischem Gebet in der Ordnung ist[1].

4. Im homiletischen Cultus ist der klerikalische Gegensatz stärker, als im liturgischen. Wenn die Katholiken das Verhältniss umkehren, so ist der Grund ein dogmatisch-hierarchischer: ein dogmatischer, denn die geweihte Person ist das im Liturgischen Wirksame; ein hierarchischer, denn die festgestellte Liturgie ist nicht das Werk Aller, sondern nur des Klerus. Auch wird die Gemeinde weder aufgefordert, noch wird ihr das Recht eingeräumt, die Predigt zu prüfen; sie soll vielmehr der Hierarchie vertrauen, welche den Geistlichen gebildet hat und regelt; sie soll auch in der Predigt den Ausspruch der unfehlbaren Kirche anerkennen. Im römisch-katholischen Cultus, so sehr der Wetteifer mit den Protestanten die Predigt wieder belebt hat, kann sie schon darum nicht bleibend gedeihen, weil die in der Gemeinschaft freie Individualität nicht wahrhaft anerkannt wird.

§ 55. Der evangelisch-protestantische Cultus verwirklicht sich theils in der Darstellung des Gemeinglaubens schlechthin als liturgischer, theils in Aussprüchen der in-

[1] Bindende Agende, S. 21 f.

dividuellen Ausprägung, welche der Gemeinglaube im persönlichen Leben des Individuums findet, als homiletischer.

1. Darstellung des Gemeinsamen schlechthin als solchen ist der Begriff des Liturgischen. Da das Gemeinsame in den sich gleich bleibenden frommen Grundgefühlen und Grundsätzen besteht [1], so tritt das Liturgische auf in beharrlich sich gleich bleibenden stehenden Darstellungen feierlichen Styls. Die Liturgie, von der Gemeinschaft selbst fixirt, ist für den Geistlichen bindend, seine Individualität kann nur unwesentlich, untergeordnet sich mit kund geben. Die Liturgik ist die Theorie der beharrlichen bindenden Cultacte. Da das Homiletische ausser ihr liegt, so kann die Liturgik nicht als Theorie des Cultus überhaupt gelten [2], so wenig als die Liturgie die Predigt mit umfasst. Wohl aber ist die Anordnung und Reihenfolge der sämmtlichen Cultacte, sofern ja diese statutarisch besteht, Sache der Liturgik, welche überhaupt den ganzen Cultus behandelt, aber in seinem stehenden Charakter, wie *Klöpper* richtig gezeigt hat.

2. Die andere Seite des Cultus ist das Homiletische, Ausdruck der individuellen Ausprägung, welche der gemeinsame Glaube in der erregtern Persönlichkeit findet, wie sich dieselbe beim lebendigen Verkehr mit der heiligen Schrift bildet. Nicht blos was einmal kirchliche Geltung gefunden hat, bildet das Leben der protestantischen Gemeinde; es kommt hinzu die stets fortgehende Erfrischung der Einzelnen aus Christus mittelst der heiligen Schrift. Soll der Cultus das ganze wahre Gemeindeleben darstellen, so muss das Homiletische als die eine Seite vorkommen. Das schlechthin Gemeinsame hat den Charakter der Allgemeinheit, welche hinter dem persönlich wirklichen Leben zurückbleibt und nur in individueller Ausprägung dieses lebendig und concret erfüllt. Christus soll in den Einzelnen Gestalt gewinnen: dies ist für Protestanten so wichtig, als dass alle diese Einzelnen zur Kirche gehören. Ὁμιλία bezeichnete ursprünglich den erbaulichen Umgang, Austausch der christlichen Individuen unter einander, die einander zur Anschauung darboten, wie Christus in jedem sich ausgeprägt habe. Das Wechselge-

[1] *Kapp*, S. 8. 23.
[2] *Daniz*, S. 115. — *Haas* II, S. 188.

spräch ist sehr bald dem Vortrag nur Einiger oder Eines gewichen, aber dieser Vortrag ist nur eine vollendetere Form für Darstellung ganz desselben Inhaltes; die concrete Verwirklichung, bestimmte Ausprägung, welche das Christenthum in den Personen und ihren bestimmten Lebensverhältnissen findet, kann durch Liturgisches nicht erschöpfend dargestellt werden, ist das homiletisch Darzustellende. Daher gedeiht das Homiletische nicht, wo nur das kirchlich-Gemeinschaftliche und für Alle Identische geschätzt, die lebendige, darum individuelle Aneignung und Assimilation in die Einzelnen aber zurückgestellt wird.

§ 56. Im Liturgischen sowohl als im Homiletischen kommen die drei Sphären, aus welchen das Leben der Gemeinde besteht (§ 18), als drei Momente zur Darstellung: das eigentlich Cultische, das Pastorale und das Halieutische.

1. Ist der Cultus Darstellung des frommen Lebens, wie dieses eine Gemeinschaft bildet, so muss das ganze Leben der Gemeinschaft als christlicher zur Darstellung kommen in der doppelten Form des Liturgischen und Homiletischen, dort das Gemeinsame als Allgemeines, hier das Gemeinsame in seiner speciellen Ausprägung. Soll sich in jeder dieser Formen das Leben der frommen Gemeinschaft, wie die Gemeinde es abbildet, ganz und allseitig darstellen, liegen aber im Begriff der Gemeinde und des Kirchendienstes drei Sphären, eine dreifache Lebensbewegung, die cultische, pastorale und halieutische: so müssen alle drei im Cultus zur Darstellung kommen, alle drei sowohl im Liturgischen als im Homiletischen; im Gottesdienste kann sich nicht blos das cultische Leben selbst ausdrücken, es muss mit dargestellt werden, was an pastoralen und halieutischen Bestrebungen oder Interessen im Leben der Gemeinde vorhanden ist oder gefordert werden soll.

2. Dass oben § 18 der Begriff der Gemeinde und des Kirchendienstes, für welchen sie die Amtsprovinz ist, ganz richtig und nothwendig in eine dreifache Lebensbewegung zerlegt wurde, findet eine willkommene Zustimmung in der Art, wie die liturgischen Acte zu classificiren sind. Die richtige Eintheilung derselben ist sehr glücklich erkannt worden von *Nitzsch*, welchem

Höfling u. A. beigetreten sind; aber volle Erkenntniss ist dennoch nicht vorhanden, so lange theils der Eintheilungsgrund nicht überall begriffen, theils dessen Anwendung auch auf das Homiletische noch verborgen wäre.

3. *Nitzsch*[1] theilt die liturgischen Acte in Acte der Communion, der Benediction und der Initiation; *Höfling*[2] ist mit Recht ihm gefolgt, denn diese Classification muss nur genannt werden, um sofort als die in der That den liturgischen Cultus theilende stehen zu bleiben. „Das christlich-kirchliche Leben", sagt *Höfling*, „hat als solches unleugbar den dreifachen Trieb in sich: 1) in der Totalität seiner vorhandenen Mitglieder sich zu erhalten und zu bethätigen, 2) neue Mitglieder zu gewinnen, nach Aussen hin sich immer weiter zu verbreiten und aus sich selbst sich fortzupflanzen, 3) wie das ganze Leben, so insbesondere auch alle wichtigern einzelnen Lebensverhältnisse und besondern Berufsarten seiner Mitglieder mit seinem Geiste zu durchdringen und für seinen Dienst zu weihen. Wenn es nun wahr ist, dass wir im christlichen Cultus zunächst nichts Anderes, als einen nothwendigen Ausdruck des christlich-kirchlichen Lebens zu sehen haben: so werden dem angegebenen dreifachen Trieb des christlich-kirchlichen Lebens nothwendig auch drei verschiedene Classen liturgischer Functionen genau entsprechen müssen. Wir unterscheiden daher in der Liturgik — einer kurzen Andeutung des trefflichen *Nitzsch* folgend — Acte der Communion, der Initiation und der Benediction u. s. w." Die Acte der Communion, welche die versammelte Gemeinde vornimmt, um ihre bereits bestehende Gemeinschaft zu feiern, zu bethätigen, zu erneuern und zu befestigen, bilden den ordentlichen öffentlichen Gottesdienst mit Einschluss des heiligen Abendmahls; die Acte der Initiation sind die, durch welche sich der Trieb der Kirche, neue Mitglieder zu gewinnen, bethätigt, was wir das Halieutische nennen. Sie haben die Richtung auf die Katechumenen, ihren sacramentlichen Gipfel bildet die Taufe, ihren Schlusspunkt der die Kindertaufe ergänzende Act der Confirmation. Zwischen diesen beiden Punkten hat sich ein Gottesdienst der Katechumenen organisirt in der Sonntagskinderlehre,

[1] A. a. O. pag. 25.
[2] A. a. O. S. 1 f.

ein halieutisch-gefärbter, darum noch nicht reiner Cultus. Die Acte der Benediction richten sich auf Einzelne in ihrem besondern Lebensberuf und Lebensverhältnissen (§ 22), für welche sie cultisch gesegnet, nicht aber sacramentlich gestärkt werden, weil die Sacramentsgnade immer die Heilsgnade überhaupt vermitteln soll, für blosse Charismata besonderer Berufsarten und Lebensverhältnisse aber keine Sacramente geordnet sind[1]. Diese Acte suchen sich im Wochen- oder Nebengottesdienst zu befriedigen — Trauung, Beerdigungsfeier, Ordinationsfeier. Die Eintheilung hat zu ihrem Grunde, dass im Cultus als Basis das eigentlich cultische Leben der Communion, sodann aber auch das halieutische und pastorale zur Darstellung kommen muss; denn in den Acten der Benediction spricht sich das pastorale Interesse an den Einzelnen und ihren bedeutendern Lebensmomenten aus, und als Interesse der ganzen Gemeinde will es im Cultus mit dargestellt sein.

4. Nothwendig muss dieselbe dreifache Lebensbewegung der Gemeinde, weil im Begriff des Kirchendienstes überhaupt liegend, nicht blos im liturgischen, sondern auch im homiletischen Cultus sich aussprechen, nur nicht wiederum in Form verschiedener Acte, sondern als drei im Begriff des homiletischen Vortrages liegende und zusammengeschlossene Momente. Da nichts Anderes als die individuelle Ausprägung des Gemeinglaubens, der als solcher liturgisch dargestellt wird, im Homiletischen sich ausspricht: so müssen auch hier diese drei Momente vorhanden sein. Zum Theil treten sie aus einander, indem die Reden im engern Sinne (Altarreden) Acte der Initiation oder der Benediction sind, wiewohl nie blos dieses. Die Predigt will Act der Communion sein, aus der Gemeinde und für die Gemeinde; aber die Interessen am Pastoralleben und am halieutischen Leben werden die Predigt mit constituiren, so dass erst aus dieser Erkenntniss der drei Elemente das volle Wesen des Homiletischen erkannt werden kann.

§ 57. Dem materiellen Theilungsprincip, welches die Darstellung der drei Sphären des Gemeindelebens sowohl im liturgischen als im homiletischen Cultus unterscheiden

[1] *Höfling*, S. 3. — Meine reform. Dogmatik, II, S. 587.

lehrt, ist das formale Theilungsprincip, welches den Unterschied des Liturgischen und Homiletischen begründet, in der Weise untergeordnet, dass das erstere der Lehre von den verschiedenen einzelnen Cultusmomenten angehört, das letztere aber der Lehre von der Zusammenstellung der einzelnen Acte zur Einheit des Cultus.

1. Zwei gleich sehr begründete Theilungsprincipien haben sich geltend gemacht, theils nämlich das mehr formale, welches die gebundenen Acte als liturgische von den freien als homiletischen unterscheiden lehrt (§ 19); theils das mehr materiale, welches die drei im Begriff des Gemeindelebens liegenden Momente im homiletischen sowohl, als im liturgischen Cultus aus einander hält. Wie verhalten sich beide Eintheilungsgründe zu einander? Die Theorie des Cultus muss zunächst in Liturgik und Homiletik sich theilen: somit will das formale Theilungsprincip für den kirchendienstlichen Cultus als das oberste auftreten. Und nicht nur erzeugt es die beiden Haupttheile des Cultus, sondern in jedem selbst wieder die nächste Unterabtheilung. Liturgisches und Homiletisches treten zuerst aus einander; sobald aber dies geschehen ist, so treten sie wechselwirkend neben einander auf. Es entstehen rein liturgische und rein homiletische Acte; dazwischen bilden sich zwei Uebergangsgebiete: theils liturgische Acte, welche nicht für sich selbst da sind, sondern zur unterstützenden Begleitung eines homiletischen; theils homiletische Acte, welche nicht für sich selbst da sind, sondern zur unterstützenden Begleitung eines liturgischen. Auf diese Weise wird der Cultus ein Organismus von vier Sphären: eine liturgische und eine homiletische Seite, und von jeder aus ein Uebergangsgebiet in die andere. Selbstständig liturgisch, für sich und um seiner selbst willen vorhanden, ist z. B. die Abendmahlsfeier und das eigentliche Kirchengebet; selbstständig homiletisch, und für sich um ihrer selbst willen vorhanden, ist die Predigt. Es entsteht aber vom selbstständig Liturgischen aus ein Uebergangsgebiet, d. h. noch liturgische Acte, die aber nicht für sich da sind, sondern die Predigt unterstützend begleiten, z. B. der Gesang der Kanzelverse, welche mit Rücksicht auf die Predigt ausgewählt sind, und dasje-

nige Gebet, welches gesegnete Wirkung für die Predigt erfleht. Ebenso entsteht vom selbstständig Homiletischen aus ein Uebergangsgebiet, d. h. noch homiletische Acte, welche aber nicht für sich da sind, sondern eine liturgische Handlung unterstützend begleiten, die sogenannten Altarreden: Tauf-, Beerdigungs-, Trau-, Beichtrede. Das selbstständig Liturgische muss als Complex von Formularen und Handlungen erscheinen, zusammengefasst in der Agende; dasjenige Liturgische, welches zur begleitenden Unterstützung des jedesmaligen homiletischen Actes bestimmt ist, muss, wie der Liederschatz, als Sammlung zur Auswahl sich gestalten. Das selbstständig Homiletische sucht seinen Halt im Texte, die Altarrede hingegen hat ihren Halt am liturgischen Act, welchen sie unterstützend begleitet. — Dieses Organisationsprincip des Cultus lässt sich, einmal aufgezeigt [1], nicht in Abrede stellen. Aber wie verhält es sich zum andern Theilungsprincip?

2. Das eben dargelegte Organisationsprincip blos zum Zweck der Unterabtheilungen zu verwenden, ist ein Vorschlag [2], der unmöglich angenommen werden kann; denn was ganz augenscheinlich die Hauptgliederung des ganzen Cultus begründet, kann für die Liturgik nicht ein untergeordnetes Theilungsprincip sein. Oder wie soll, wenn man als Haupteintheilung Acte der Communion, der Benediction und der Initiation unterschieden hat, jenes andre Princip diese drei Theile selbst weiter in Unterabtheilungen bringen? Leichter würde das Umgekehrte sich versuchen lassen, aber doch auch so keine befriedigende Liturgik herauskommen.

3. Das Verfahren wird dieses sein. Die Liturgik, wo sie irgend ernstlich versucht worden ist, muss einen elementarischen Theil haben und einen organischen. Dort werden die einzelnen liturgischen Acte aufzuführen sein in ihrer qualitativ unterschiedlichen Beschaffenheit und Bedeutung; für die elementarische Liturgik wird das eine Theilungsprincip eintreten und Acte der Communion, Benediction, Initiation unterscheiden. Für die organische Liturgik hingegen, in welcher die Organisation der verschiedenen Acte zur Einheit eines Gottesdienstes, festlichen, sonn-

[1] Vgl. Begriff und Eintheilung u. s. w. S. 42. — Bindende Agende, S. 42.
[2] *Höfling*, S. 7.

täglichen oder Wochengottesdienstes, zu lehren ist, kann nur das andere Theilungsprincip eintreten, das in Wahrheit ein Organisationsprincip zu nennen war. Dass die Liturgik sich als elementarische und organische zu gestalten sucht, ist keinem Bearbeiter ganz entgangen. *Höfling* hat die organische Arbeit unternommen, ist aber vom Theilungsprincip der elementarischen ausgegangen. Bei *Eörard* scheint ebenfalls das Bedürfniss vorhanden, theils die einzelnen Elemente des Cultus, theils ihre Zusammenstellung zu bestimmtem Gottesdienste zu lehren. *Klöpper* hätte nur gewinnen können, wenn er dieses Verfahren genauer durchgeführt hätte. Sehr bestimmt hat *Vetter* einen elementarischen und constructiven Theil unterschieden, sowie eine allgemeine Theorie des Cultus von den besondern Theorien der Cultuselemente. Auch *Pelt*[1], obwohl er die Liturgik von der Homiletik durch Einschiebung andrer Disciplinen trennt, scheint diese Organisation der Liturgik im Auge zu haben. Es ergiebt sich also, dass die Liturgik als elementarische und als constructive wird anzubauen sein, welchen beiden Theilen eine allgemeine Einleitung vorausgehen wird, wenn nicht die Grund-legende Arbeit besser als der eröffnende, principielle Theil der Liturgik selbst auftritt. Ein principieller, elementarischer und constructiver Theil wird als die wissenschaftliche Organisation der Liturgik erfunden werden, wie *Kliefoth* seine Theorie des Cultus behandelt hat, wenn er 1) den Begriff, 2) die Gliederung, 3) die Construction des Cultus aufzeigt. Nur ist beizufügen, dass die Eintheilungsart von *Nitzsch* die des elementarischen Theils werden muss, die andern aber die des organischen.

---

[1] A. a. O. § 91. Vgl. auch *Marheineke* a. a. O. § 39, und *Graf* a. a. O. S. 260. *Hagenbach*, § 102.

DER THEORIE DES CULTUS

ZWEITER THEIL.

HOMILETIK.

EINLEITUNG.

1. Rückblick auf die bisherige Homiletik.

§ 58. Die Homiletik ist unter allen Disciplinen der praktischen Theologie am frühsten angebahnt und am meisten bearbeitet worden, ohne jedoch vor der Reformation eine irgend genügende Reife zu erreichen.

1. Anfänge einer Theorie zur homiletischen Praxis sind frühzeitig entstanden; denn theoretisches Nachdenken giebt sich kund in der Art, wie die homiletischen Vorträge gestaltet wurden. Schon die ältesten uns erhaltenen Homilien, obgleich sie extemporirt waren, setzen ein auf die Methode und das Technische gerichtetes Nachdenken voraus, welches bei Männern, die eine griechische, philosophische und rhetorische, Bildung zum Christenthum mitbrachten, viel bedeutender vorhanden war, als sie es gelegentlich in ihren Schriften kund geben. Durch *Origenes*, welcher die didaskalische Predigtform für ein Kunstwerk erklärt,

erhält die vorher einfachere Homilie einen gelehrtern Charakter, so dass von da an das vom ersten christlichen Cultus zurückgedrängte Rhetorische reagirend oft über Gebühr wieder eintritt, bis es mit dem Christenthum ins richtige Verhältniss sich stellt[1]. Die ersten theoretischen Bemerkungen schliessen sich an die Rhetorik der Alten an. Anfänge einer Theorie der homiletischen Beredsamkeit giebt uns 381 *Chrysostomus* in seiner Schrift *περὶ ἱερωσύνης*, de sacerdotio, welche zuletzt *Bengel* Stuttg. 1825 in berichtigtem Text mit neuer lateinischer Uebersetzung und Erläuterungen herausgegeben, *Schröckh* in seiner Kirchengeschichte Band X, S. 254 f. im Auszuge übersetzt hat. Das Werk ist eine Pastoralanweisung mit vorzüglicher Hinsicht auf die homiletische Amtswirksamkeit, keine eigentliche Homiletik. — Die ungefähr 10 Jahre später verfasste Schrift des *Ambrosius* de officiis clericorum kann vollends nicht als eine homiletische bezeichnet werden: sie ist durchaus eine auf den Geistlichen angewendete Moral, wie schon die Auszüge zeigen bei *Schröckh* XIV, 262 f. Vielmehr ist der erste Versuch einer Homiletik gemacht worden von *Augustinus* de doctrina christiana, ausgezogen bei *Schröckh* XV, 361 f., commentirt von *Breithaupt*, in seiner institutio hermeneutico-homiletica ex divi Augustini libro de doctr. chr. conquisita — es sei Alles zerstreut, voll Digressionen und Wiederholungen, vgl. *Wagnitz*, homiletische Abhandlungen und Kritiken (Halle 1783). Das Werk ist zuletzt herausgegeben von *Bruder*, ed. stereot. L. 1839. Die drei ersten Bücher sind Anfänge einer Hermeneutik, eine Anleitung, die heilige Schrift auszulegen; das vierte Buch versucht eine Homiletik zu geben. Indess „nicht über Redekunst wolle er lehren, die anderswo und schneller in jüngern Jahren zu lernen sei. Der Lehrer bedarf ihrer zwar, doch ist wichtiger, weise und nützlich, als beredt zu predigen. Beredt waren auch die heiligen Schriftsteller: Röm. 5, 3 sei ein Klimax, 2 Corinth. 11, 16—31 ein reicher Periodenbau; der Lehrer muss, wie Cicero zeigt, lehren, ergötzen und rühren, aber vorher beten, submisse lehren, temperate tadeln und loben, granditer zumuthen."

2. Bis zur Reformation bleibt die Homiletik Augustins das Hauptwerk, an welches spätere sich anlehnen; auch *Reuchlin*,

[1] *Pelt* und *Reinwald* a. a. O. S. XXIV.

Erasmus, dann *Melanchthon* und *Hyperius* haben es berücksichtigt. Nur *Gregorii M.* liber regulae pastoralis (Handausgabe August. Vindel. 1786), veranlasst oder eingekleidet wie die Schrift des Chrysostomus, gewinnt ein eigenthümliches Ansehen. Indem 1) die Erfordernisse, um das Amt zu übernehmen, 2) die Verwaltung des Amtes behandelt werden, kommt Homiletisches zur Sprache, dessen specielle Ausführung in den 40 Capiteln des 3. und in dem einzigen des 4. Buches nachfolgt. Die Haltung ist durchaus pastoral, indem gezeigt wird, wie die verschiedenartigen Menschen, Zustände und Stimmungen zu behandeln seien. — Im Mittelalter kann beim Verfall der Praxis auch die Theorie sich nicht heben; die noch erscheinenden theoretischen Werke müssen der in neuerer Zeit gründlich bearbeiteten Geschichte der Homiletik überlassen werden[1]. Der homiletische Verfall ist in Abt *Guiberts* liber, quo ordine sermo fieri debeat, aus dem 12. Jahrhundert — Auszüge bei *Schröckh* XXIX, S. 325 — schon beklagt und vergeblich bekämpft: „Viele wollen aus Stolz nicht sermocinatores heissen, Andere aus Missgunst die Leute nicht gelehrter und besser machen, Andre haben Ekel gegen jede Art frommer Handlung u. s. w."

3. Für die noch fortgehende Entwicklung der Homiletik bedeutender sind die auf die classische Rhetorik zurückgehenden Arbeiten der unsrer Reformation vorarbeitenden Humanisten. *Reuchlins* liber congestorum de arte praedicandi (Pforzheim 1504. 4.), in blos drei Bogen, eine skizzenartige auf Cicero's und Quinctilians Rhetorik zurückgehende Anweisung, in welcher damalige Verirrungen, Auswahl unnützer Gegenstände und ungereimtes Geberdenspiel, gerügt werden. Der christliche Gesichtspunkt ist festgehalten, die ars praedicandi definirt als facultas

---

[1] *Ammon*, Gesch. der Homiletik seit der Wiederherstellung der Wissenschaften. Götting. 1804. Theil I umfasst die erste Periode von *Huss* bis *Luther*, mit einer histor. Einleitung in die Gesch. der Homiletik von Entstehung des Christenthums bis zum Anfang des 15. Jahrhunderts. — *Schmid*, Anleitung zum populären Kanzelvortrag. Dritter Theil: kurzer Abriss der Gesch. der geistl. Beredsamkeit und Homiletik. Jena 1789. — *Dittenberger*, conspectus introductionis in th. homilet. 1836. Pag. 14 f. — *Paniel*, Gesch. der christl. Beredsamkeit und Homiletik. Leipz. 1839. 41. I, 1. 2. — *Lentz*, Gesch. der christl. Homiletik. Braunschw. 1839. — *Hagenbach*, in der theol. Encyclop. S. 380 f. — *Pelt*, theol. Encycl. § 100.

hominem alliciendi ad virtutes et contemplationem divinam ex s. scripturarum praedicatione. Es wird de inventione, de principio, de divisione, de confirmatione, argumentatione, confutatione, conclusione, de locis communibus et de memoria gehandelt. Vgl. *Wagnitz* a. a. O. I, S. 10. — Tiefer eingehend in die speziellen Vorschriften, darum interessanter ist nach dem Urtheile von *Lentz*[1] des Basler Predigers *Surgant* Manuale curatorum, praedicandi praebens modum. Argent. 1502. Ed. 2. 1516. Dieses „Handbuch für Pfarrer, enthaltend eine Anleitung zum Predigen in lateinischer und deutscher Sprache beleuchtet, mit einigen andern auf die Seelsorge bezüglichen Dingen", ist weniger von humanistisch-classischem, als von biblischem Streben beseelt, „die heilige Schrift sei der zureichende Stoff der Predigt, die Predigt trage am meisten bei zur Bekehrung, sie treibe zur Busse, durch welche auch für Todsünden Vergebung erlangt werde, während durchs Messopfer blos die lässlichen Sünden abgewaschen werden. Obgleich das Predigen eine Gabe von oben sei, erheische es dennoch eine ernste Vorbereitung und eine regelrechte Form", welche der Verfasser noch viel zu sehr in der scholastischen Methode gesucht hat. — Der entschiedenste Vertreter klassischer Bildung und Rhetorik war *Erasmus* in seinem Ecclesiastes s. de ratione concionandi libb. IV. Bas. 1535 und oft; zuletzt von *Klein*, Leipz. 1820. Im ersten Buch wird gelehrt von der Würde und Pflicht des Predigers, Wichtigkeit seines Amtes; im zweiten von den nöthigen Tugenden, dem Nutzen den er schaffen kann, der Belohnung die er hofft, von den bildenden Schriften für guten Styl und christliche Rede; im dritten, was Rhetorik, Dialektik und Theologie dem Prediger leisten; im vierten endlich besonders fleissig vom Gebrauch der heiligen Schrift und den angemessenen Materien. Wenn durch diesen ecclesiastes ein ordentliches und feines Predigen gelehrt wird, so wirkten andre Schriften, wie das Lob der Narrheit, durch Satyre nicht minder den damaligen Verkehrtheiten entgegen. Ganz richtig aber urtheilt *Hottinger*, Bibliotheca theol. lib. III, c. II, pag. 398: Erasmus morbum felicius indicat quam tollit; den Umschwung vermochte er nicht zu bewirken, mehr nur die Unhaltbarkeit des damaligen kirchlichen Zustandes darzuthun. In *Tel-*

[1] *Lentz* I, S. 421 f. — *Herzog*, Oekolampads Leben, I, S. 44 f.

lers Magazin VII, S. 20 wird daran erinnert, dass der Ecclesiastes in geschwächtem Alter geschrieben sei.

§ 59. Mit der Reformation wird die homiletische Theorie durch den Umschwung in der Praxis bedeutend gehoben und principiell sichergestellt, obgleich die reagirende Scholastik und überall hervortretende Polemik das Zustandekommen der homiletischen Theorie verwirrt hat, so dass besonders in der lutherischen Kirche sehr bald eine pedantische Homiletik herrschend geworden ist[1].

1. *Luther* wirkte nicht blos durch seine homiletische Beredsamkeit, welche mit Recht die heroische Predigtweise genannt, eben den Heros voraussetzt, sondern auch durch viele zerstreute Aeusserungen theoretischen Nachdenkens über die Praxis. Seine homiletischen Sentenzen wie das bekannte: „Tritt frisch auf, thu's Maul auf, hör' bald auf!" erweitern sich oft zu ausführlichern Rathschlägen und Anweisungen, so dass *Conrad Porta* in einem Pastorale Lutheri Lps. 1586 eine Zusammenstellung der in Luthers Schriften zerstreuten Bruchstücke homiletischer Theorie machen konnte, und noch gelungener *Walch* in der „Sammlung kleiner Schriften von der Gottgefälligen Art zu predigen", Jena 1746. — *Melanchthon* hat homiletische Abhandlungen und Schriften verfasst, eine Rhetorik schon 1519, einen „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren" 1528, und de officiis concionatoris 1535. Dass Luther das τι, Melanchthon das πως gezeigt habe, ist insoweit richtig, als der Letztere als Humanist das Methodische und Formelle, wie die alte Rhetorik es gelehrt hat, bestimmt und genau vorträgt[2]. Seine Elementa rhetorices waren die allgemein benutzte Anweisung zum Predigen. Auf das Exordium solle die narratio folgen i. e. facti expositio, dann die propositio, quae continet summam rei, deren Weglassung getadelt wird. Nach der Disposition des Thema's folge die tractatio, endlich die peroratio.

---

[1] *Schuler*, Geschichte der Veränderungen des Geschmacks im Predigen. Halle 1792—94. Beiträge nebst Register, 1799.

[2] Ebend. I, S. 71 f.

2. Unter den Reformirten machte sich um die homiletische Theorie ausgezeichnet verdient der in neuerer Zeit wieder mit Recht hervorgezogene *Andreas Hyperius* (zu Ypern geboren). Seine Schrift de formandis concionibus sacris s. de interpretatione scripturarum populari libri II (Marb. 1553. Bas. 1563 und öft) ist von *Wagnitz* (Halle 1781) wieder herausgegeben und mit Anmerkungen begleitet worden. In diesem Werke werden die unvollständigen Anleitungen des Erasmus und Melanchthon vollendet und weit übertroffen, nur dass, wie die Reformirten zu thun pflegten, der Unterschied zwischen unserm Predigen und den Schriften der Propheten und Apostel doch zu wenig anerkannt wird. Auch seine später abgefasste topica theologica (Turici 1564[1]) handelt sehr einsichtsvoll von der rhetorischen Invention (de arte inveniendi). Die 1561 zu Basel erschienenen de s. scripturae lectione ac meditatione quotidiana, omnibus omnium ordinum hominibus Christianis perquam necessaria libri II sind voll von Lehren, welche für homiletische Bibelbenutzung Anwendung finden. Die homiletische Theorie von Hyperius (ausgezogen bei *Schuler* a. a. O. I, S. 96 f.) ist ebensowohl auf das Materielle, als auf das Formelle gerichtet. Besonders fruchtbar ist seine Lehre von fünf verschiedenen Predigtarten, welche er statt der in der Rhetorik aufgenommenen drei genera causarum aus 2 Timoth. 3, 16 und Röm. 15, 4 aufstellte. Erst später entwickelte man daraus die Lehre von den fünf Nutzanwendungen, welche fälschlich dem Melanchthon zugeschrieben wurde[2].

3. Hatte *Luther* eine analytische, auf Erklärung des Textes gegründete Methode des Predigens aufgebracht, und *Melanchthon* wesentlich für dieselbe Praxis dennoch eine methodischere Einrichtung der Predigt angebahnt, worin *Hyperius* noch weiter geht: so bilden die folgenden lutherischen Theoretiker, besonders *Pancratius, Lucas Osiander, Jac. Andreä, Hunnius* u. A. eine synthetische Methode immer künstlicher aus, welche im siebzehnten Jahrhundert vollends ins Steife und Pedantische ausgeartet ist. Im Allgemeinen blieb die Homiletik der Reformir-

[1] Die gewöhnlich angeführte Basler Ausgabe von 1573 ist nicht die erste, obwohl *Froschauers* abgedrucktes Vorwort es zu sagen scheint.

[2] *Schuler* I, S. 68. 71.

ten einfacher und biblischer, ohne Zweifel weil die Freiheit der Texteswahl weniger künstliche Manieren aufkommen liess. *Eckermann* in seiner Rhetor. ecclesiast. (Hanoviae 1600) räth indess: inventio sit rara, improvisa et quae admirationem excitet: — praecipuum munus oratoris est in affectuum motu. Ausgezeichnet durch Einfachheit und Präcision ist das von *Joh. Rudolf Lavater* verfasste, am Carolinum in Zürich eingeführt gebliebene Compend. rhetor. eccles. succinctam facilemque concionandi methodum exhibens, Tig. 1701[1]. Eine synthetische Predigtweise konnte sich bei dem Werthe, welcher auf Bibelanalysis gelegt wird, nicht recht entwickeln, wohl aber eine analytische Methode, die das Synthetische sucht.

§ 60. Gegen die mechanisch gewordene Theorie der orthodoxen Theologen in der lutherischen Kirche suchte der Pietismus eine einfachere zu verbreiten, verfiel aber sehr bald in form- und regellose Subjectivität. Die Vereinigung des frommen und des oratorischen Elementes ist, mit Benutzung reformirter Predigtweise, von *Moshein* festgestellt worden.

1. Die Homiletik (der Name seit Mitte des 17. Jahrhunderts: *Baier*, theologia homiletica. Jen. 1677. *Göbel*, methodologia homiletica. L. 1672) artete besonders unter den lutherischen Theologen aus, die formelle in einen pedantischen Mechanismus, die materielle in Realienlexica und Exempelbücher oder oratorische Schatzkammern u. dgl.[2]. Man lehrte eine dreifache Texterklärung: analysin grammaticam, logicam et rhetoricam; ein dreifaches exordium: generale, speciale et specialissimum; fünf Nutzanwendungen für jede Predigt: den usus didascalicus, elenchti-

[1] Das anonym erschienene kleine Compendium ist im Katalog der Zürcherischen Stadtbibliothek unter den Schriften J. Rud. Lavaters aufgeführt. Dieser wurde 1604 Rector des Gymnasiums zu Hanau, 1611 Professor der Logik im Zürcherischen Collegium humanitatis, 1612 Chorherr und Professor am dortigen Carolinum. Er starb 46 Jahre alt, 1612. Vgl. *Leu's* Schweizerisches Lexicon, wo jedoch unter seinen Schriften diese nicht erwähnt wird.

[2] *Schuler* I, S. 151 f. 169 f. 180 f. 197 f. — *Lentz* II, S. 83.

sus, paedeuticus, epanorthoticus et paracleticus; man vermehrte die Predigtarten, deren der ältere *Carpzov* 100 herausbrachte.

2. Nach *Arnds* mehr mystisch-biblischer und *Val. Andreä's* satyrischer Opposition trat *Spener* diesem Unwesen entgegen in seinen piis desideriis und andern Schriften[1]. Der fünf Nutzanwendungen bedurfte er nicht, weil der ganze Vortrag praktisch sein solle. Die (damalige) Homiletik sei, sagte er, eines der grössten Hindernisse, da sie Predigtkünste lehre; die Form sei nicht so wichtig als die Sache; die Moral sei zu betonen. Von ihm angeregt, gab *Joach. Lange* eine Oratoria sacra ab artis homileticae vanitate purgata (Halle 1707) heraus[2]. Er tadelt die künstliche Disposition als epideiktisch, die zu weitschweifige Texterklärung, den Mangel an wahrer Nutzanwendung; die ganze Predigt solle der Erbauung dienen. — Formlosigkeit, Mangel an Präcision, ein blosses Anstürmen aus Herz brachte bald die subjective Predigtweise der Pietisten in Misscredit; namentlich stellten die von der *Wolfisch - Leibnitzischen* Philosophie angeregten Theologen eine strengere Methode entgegen, aus welcher die synthetische hervorgegangen ist.

3. Eine bessere Homiletik bereitete sich vor, als man die Innigkeit des Pietismus mit homiletischer Methode zu verbinden suchte. So *Rambach* in den „Erläuterungen über die praecepta homiletica", Giessen 1736. *Reinbeck*, Grundriss der evangelischen Redekunst, Berlin 1739[3]. Immer noch bekämpften einander die (biblisch) analytische und die (philosophisch) synthetische Predigtmethode, gegen deren Uebertreibungen der Philosoph *Georg Friedr. Meyer*, Gedanken vom philosophischen Predigen (Halle 1754 und 62) sich erklärt hat. *Mosheim*, durch das Studium britisch- und französisch-reformirter Predigten gefördert, begründete eine bessere Homiletik in seiner von *Windheim* herausgegebenen Anweisung erbaulich zu predigen (Erlang. 1763 und 71[4]), wozu theils die Vorreden seiner Predigten, theils die kurze „Pastoraltheologie von denen Pflichten und Lehramt eines Dieners des Evangelii" (2. Aufl. Leipz. und Anspach 1763) von S. 75 an zu

---

[1] *Wagnitz*, homil. Abhandlungen und Kritiken, II, S. 34. — *Lentz* II, S. 121.
[2] *Wagnitz* a. a. O. II, S. 40.
[3] *Lentz* II, S. 170 f.
[4] *Schuler* II, S. 162 f. — *Lentz* II, S. 192 f.

vergleichen sind. Er zeigt, wie unnütz die fünf Nutzanwendungen seien, und möchte nur die ermahnende und warnende stets beibehalten wissen. Die Predigt soll die Schrift erklären, d. h. die Gedanken, welche der Geist des Herrn den Aposteln und Propheten eingegeben, aus den Schalen der Worte, worin sie liegen, hervorziehen; man müsse somit theils ordentlich und deutlich sein, theils richtig und gründlich beweisen, was man sage. — Berücksichtigung der reformirten Theorie und Praxis hat der lutherischen Homiletik Vortheil gebracht, sowie auch die Reformirten umgekehrt durch das strengere synthetische Interesse der Lutheraner gefördert worden sind und z. B. den Satz nicht mehr festhielten, dass der Prediger nicht anders disponiren dürfe, als der Text, weil der heilige Geist das besser verstehe, wobei nur übersehen wurde, dass der heilige Geist nicht Predigten inspirirt hat, sondern heilige Schriften. Die Frage über biblische oder philosophische Predigten hat vom reformirten Standpunkt *Felix Hess* beantwortet in der „Prüfung der philosophischen und moralischen Predigten", Berlin 1767. Indem er *Meyers* Ansichten billigt, fordert er Beibehaltung der allgemeinen Gotteslehre, die auch Jesus habe; auch sei die allgemeine Vernunftmoral die Basis der christlichen.

§ 61. Nachdem sich die *Rheinhard'sche* Methode, von *Schott* theoretisch begründet, eine weit verbreitete Geltung errungen hatte, ist eine einfachere und freiere Homiletik wieder gesucht worden, an deren wissenschaftlicher Gestaltung die Gegenwart arbeitet.

1. Wie die Wolfisch-Leibnitzische Philosophie auf die Theorie der Predigt Einfluss geübt hat, so auch die kritische Philosophie, welche, da *Kant* selbst[1] die Schulsprache von der Kanzel weist und der Beredsamkeit gram war, mehr auf den Inhalt als auf die Form des Predigens eingewirkt und sich im System des Rationalismus vollendet hat. Der eudämonistische Rationalismus hatte in *Steinbarts* „Anweisung zur Amtsberedsamkeit christlicher Lehrer unter einem aufgeklärten und gesitteten Volke" (Zül-

[1] Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Königsb. 1797. Vorrede S. VI

lichau 1779 und 84) eine in mancher Hinsicht beachtenswerthe Homiletik aufgestellt; aber mehr leisten die von *Kant* angeregten *J. W. Schmid*, Anleitung zum populären Kanzelvortrag, Jena 1787, 3 Bde., und *Ammon*, Anleitung zur Kanzelberedsamkeit, Gött. 1799. 3. Aufl. Nürnb. 1826.

2. Klassische Bildung und Studium der englischen und französischen Prediger haben in Deutschland ausgezeichnete Kanzelredner gebildet: *J. A. Cramer, Jerusalem, Zollikofer, Herder*, besonders *Reinhard*[1]. Früher schon leuchteten unter den Reformirten *Saurin* und *du Bose*, in England *Tillotson* u. A. Die Homiletik von *Gaussen* de rat. concionandi 1678 hat *Rambach* (Halle 1827) wieder herausgegeben. Auch *Fordyce's* Theodor oder die Kunst zu predigen (2. Ausg. 1770) und *Hugo Blairs* Rhetorik, bearbeitet von *Eiselein*, (Rottweil 1838), sind immer noch lesenswerth. — *Reinhards* Predigtweise, in den „Geständnissen, seine Predigten und Bildung zum Prediger betreffend" und in *Tzschirners* Briefen über dieselben beleuchtet, ist von *Schott* theoretisch begründet worden in seinem „kurzen Entwurf einer Theorie der Beredsamkeit mit besonderer Anwendung auf die Kanzelberedsamkeit" (Leipz. 1807. 15) und in der ausführlichen „Theorie der Beredsamkeit u. s. w." Leipz. 1815—28. 2. Ausg. 1828.

3. War hier mit grossem Talent das Interesse der gesunden Rhetorik aufs Gründlichste, nur allzu ängstlich, geltend gemacht worden: so blieb doch ein freieres, geniales Predigen, z. B. schon *Lavaters*, mit Recht geachtet, und andre Methoden von *Schleiermacher, Dräseke, Tholuck, Harms* u. A. wussten ihre Geltung so sehr zu behaupten, dass die neuesten Theorien jene Reinhardsche Manier theilweise mit Recht, theilweise mit leichtfertigem Unrecht wieder in den Hintergrund drängen, indem etwa eine so aparte Christianisirung der „evangelischen" Homiletik gesucht wird, dass die Natur der Rede zu wenig Würdigung findet. Das Rhetorische muss hier allerdings auf theologischem Grund erwachsen, kann aber die Natur des Rhetorischen nicht verläugnen. Jenes wurde betont von *Theremin* „die Beredsamkeit eine Tugend" Berlin 1814. 37; von *Klein* „die Beredsamkeit des Geist-

[1] *Döring*, die deutschen Kanzelredner des 18. und 19. Jahrhunderts. Neustadt 1830.

lichen eine Nachfolge Christi", Leipz. 1818. Die Christianisirung und Evangelisirung der Homiletik hat sogar veranlasst, dass der Begriff des Homiletischen mit andern Thätigkeiten verwechselt wurde: von *Sickel*, welcher sie, sonst vielfach trefflich, als „Halieutik" bearbeitete (Leipz. 1829), zum Theil auch von *Stier*, wenn er sie als „Keryktik" (Halle 1830) bestimmt Ohne dieses Alteriren des Begriffs hat *Harms* sehr anregend gewirkt durch seine Predigten sowohl, als durch seine Reden, welche als Pastoraltheologie in drei Bänden erschienen sind. Vielseitiger und umsichtig ist *Hüffell*, „über das Wesen und den Beruf des evangelisch-christlichen Geistlichen." Am zutreffendsten ist die neueste Predigtweise theoretisch ausgeführt worden von *Palmer* in seiner inhaltsvollen „evangelischen Homiletik" (Stuttg. 1842), systematischer angedeutet von *Dittenberger* in dem Conspectus introductionis in theologiam homileticam, Heidelb. 1836. Auch *Fickers* Grundlinien der evangelischen Homiletik (Leipz. 1847) enthalten viel Treffliches, nicht in Form systematischer Disciplin, sondern in Form von einzelnen Abhandlungen über die bedeutendsten homiletischen Lehrstücke.

II. Behandlungsweise der Homiletik.

§ 62. Der Begriff des Homiletischen schliesst sich immer in zwei Momenten auf, in dem cultisch-Erbaulichen sowohl, als im Oratorischen. Die Homiletik wird daher als materielle und formelle, aber vor dem Eintreten in diese Theilung als principielle zu behandeln sein.

1. In der Einleitung kann die Behandlungsweise einer Disciplin blos vorläufig angebahnt werden; entscheidend wird nur die Wissenschaft selbst ihre Organisation rechtfertigen. Der Rückblick auf die bisherige Homiletik zeigt verschiedenartige Behandlung und Eintheilung[1]. Viele haben fast nur die Form der Predigten gelehrt und darum die Homiletik analog mit der Rhetorik gegliedert. Diese blos formelle Homiletik ist aber niemals ausreichend erfunden worden, und je mehr ein Zeitalter nur das Oratorische, Formelle ins Auge fasste, desto mehr suchte man

[1] *Dittenberger*, pag. 24 f.

nachher die Homiletik auch über den Inhalt des Predigens, welcher dort allzu dürftig im Abschnitte von der Invention untergebracht wurde, in besondern Untersuchungen auszudehnen. Je mehr hingegen blos dem frommen Gehalt nachgegangen wurde, desto mehr ist nachher immer die vernachlässigte oratorische Form wieder hervorgehoben worden. Die nur formelle Homiletik ist in jener orthodoxen Theologie vorhanden gewesen, welcher die pietistische oratoria sacra, um den erbaulichen Inhalt hervorzuheben, entgegengetreten ist.

2. Auch wo die Homiletik sowohl den Stoff als die Form behandelt, Eins nach dem Andern, kann sie nicht Alles erreichen; sie ist dann nur specielle Homiletik, theils materielle, theils formelle. In den besten Lehrbüchern haben sich aber immer auch principielle Erörterungen Raum gesucht, in denen der Begriff des Homiletischen noch vor aller Eintheilung dargelegt werden will. Diese principiellen Erörterungen können keineswegs in einer blossen Einleitung abgemacht werden; sie suchen ihre Stellung in der Disciplin selbst [1]. Dadurch veranlasst, haben Viele, denen die Wichtigkeit grundlegender Abschnitte einleuchtete, lieber jene Eintheilung in materielle und formelle Homiletik preisgegeben, und die ganze Disciplin in nicht-systematischer Weise nach empirischer Zweckmässigkeit abgehandelt: in freiern Vorträgen über das Predigen unstreitig mit Gewinn (*Harms*), für die homiletische Wissenschaft selbst aber nicht ohne den einer Theorie zukommenden Organismus zu verletzen, wie dies bei aller Trefflichkeit des Inhaltes die Homiletik von *Palmer* thut, welche in dieser Hinsicht von *Dittenbergers* Programm allerdings übertroffen wird [2]. *Hagenbach* § 107 hat mit Recht für die Homiletik einen allgemeinen und einen speciellen Theil gefordert; nur scheint es nicht ausreichend, die specielle Behandlung des homiletischen Stoffes in der Lehre von der Invention unterzubringen. Es wird sich ergeben, dass die Lehre vom homiletischen Stoff einen Haupttheil bilden will und Palmers Einwendungen dies nicht verhindern. Je Trefflicheres neuerdings geleistet worden ist zur Förderung fast aller Lehrstücke der Homiletik, desto nöthiger scheint es, auch die organische, systematische Architektonik dieser Disciplin entsprechend zu fördern.

[1] *Nitzsch*, pag. 21.

[2] *Pelt*, S. 655.

3. *Pelt* § 102 giebt eine dreitheilige Homiletik: „einem grundlegenden Theil soll der technische folgen, worauf zuletzt die verschiedenen Arten christlicher Reden zu betrachten sind.“ Von hier aus ist der Uebergang zu unsrer Behandlungsweise leicht zu finden, wir werden 1) den principiellen, 2) den materiellen, 3) den formellen Theil behandeln. Die von *Pelt* in seinen dritten Theil aufgenommene Lehre von den Gebeten und liturgischen Formeln fällt uns in die Liturgik. Wenn *Dittenberger* argumentum, forma und pronuntiatio unterscheidet, so müssen wir das letzte selbst als einen Theil der Form, in welcher die Predigt im Cultus auftritt, zur formellen Homiletik rechnen, welches Verfahren sehr alt ist. *Keckermann* 10: Systema rhetoricae eccl. dividitur in duas partes: 1) de concione recte formanda, 2) de recte habenda et pronuntianda, ut Augustinus ait: Duae sunt res: 1) modus intelligendi et tractandi, 2) modus proferendi quae intellecta sunt.

ERSTER THEIL.

PRINCIPIELLE HOMILETIK.

§ 63. Der grundlegende Theil der Homiletik hat den Begriff des Homiletischen zu entwickeln, wie derselbe, theils aus der Idee des Cultus, theils aus dem Unterschiede vom Liturgischen, theils endlich in der Bestimmtheit des Oratorischen sich entfaltet.

1. Die Grundlegung ist vorbereitet in der obigen Ableitung der Homiletik aus dem Cyclus der praktischen Disciplinen; aber nur vorbereitet, daher nun die Homiletik selbst ihre Principien aufzuzeigen hat. Gewisse Untersuchungen, welche weder zur Lehre vom homiletischen Stoff, noch zur Lehre von der homiletischen Form gehören, sind schon oft als integrirende Theile unsrer Disciplin aufgetreten. *Erasmus* z. B. handelt lib. I. de dignitate, puritate, prudentia ceterisque virtutibus ecclesiastae; lib. II. de scriptis, quae ad christianam artem dicendi excolendam adhibenda sunt; lib. III. de usu, quem et rhetorica et dialectica et theologia adferunt; lib. IV. de scriptura sacra recte adhibenda et de materia concionis. Das 4. wird materielle Homiletik, das 2. und 3. formelle; das 1. aber gehört in den

grundlegenden, allgemeinen Theil. Die Capitel, welche *Hyperius* aufführt[1], geben noch vollständiger principielle Erörterungen über die Würde des Amtes und den Zweck des Predigens. Auch die neueste Homiletik von *Palmer* schickt grundlegende Prolegomena voraus und schliesst mit Erörterungen über die Gemeinde und die Persönlichkeit des Predigers.

2. Da diese grundlegenden Theile der Homiletik bald als blosse Einleitung, bald zerstreut unter den übrigen Theilen zur Darstellung gekommen sind: so fehlt es noch durchaus an einer systematischen Organisation dieser wichtigsten Abschnitte. Ist einmal ihr Zusammengehören erkannt, und wird ein principieller Theil der Homiletik aufgestellt: so muss seine wissenschaftliche Organisirung gesucht werden. Diese hängt unstreitig zusammen mit der Art und Weise, wie die Homiletik aus dem Cyclus der praktischen, näher der kirchendienstlichen, Disciplinen hervorgeht. Die Grundlegung der Homiletik wird den Begriff des Homiletischen vollständig aufzeigen sollen. Das aber wird geleistet, wenn das Homiletische 1) als Cultus im Unterschiede und Verhältniss zu den andern Sphären des Gemeindelebens, 2) im Unterschiede und Verhältniss zum Liturgischen, 3) in seiner Bestimmtheit durch das Oratorische aufgezeigt wird. In diesen drei principiellen und allgemeinen Abschnitten wird die specielle d. h. materielle und formelle Homiletik vorbereitet und begründet. Jedenfalls sind sie geeignet, alle wesentlichen Erörterungen auf geordnete Weise hervorzurufen.

CAP. I.

Das Homiletische als Cultus.

§ 64. Das Homiletische ist vor Allem als ein integrirendes Element des Cultus aufzuzeigen, zumal der rednerische Vortrag der Idee des Cultus unmittelbar nicht anzugehören scheint.

1. Das Homiletische kann weder blos als in der Praxis einmal vorhanden vorausgesetzt, noch kann darum, weil gepredigt wird,

[1] *Dittenberger* l. l. pag. 25.

eine Anleitung dazu gegeben werden; solche Praxis und Theorie wäre nur traditionell [1]. Ebensowenig genügt es, die Praxis darum, weil sie vom Kirchenregimente angeordnet ist, theoretisch zu leiten; so ergäbe sich blos mechanischer Gehorsam gegen positive Satzungen. Grösstentheils freilich ist die Homiletik nur in dieser empirischen Weise verfahren: „Zu den Amtsgeschäften eines Lehrers der Religion beim öffentlichen Gottesdienst gehört vornehmlich das Predigen; die eingeführte kunstmässige Form unserer Predigten macht eine besondere Anleitung zu ihrer zweckmässigen Einrichtung nöthig. Dies ist die Homiletik" [2]. — In neuerer Zeit ist bestimmter gefragt worden, warum man denn im Cultus predige, eine Frage, die früher zwar auch berücksichtigt wurde, aber nur soweit die empirische Theorie es thun konnte, verwechselt mit der Frage nach dem Zweck des Predigens [3]. Man hat geantwortet: „zum Zweck der Förderung der Religiosität und Sittlichkeit durch die christliche Religion" (*Thym*, S. 91), oder je nach der philosophischen Schule, welcher man folgte: „zur Beförderung der Glückseligkeit" (*Steinbart*), oder Kantisch: „zur Förderung der Moral" (*Schmid*).

2. Die Frage muss aber weiter führen, seit erkannt ist, „dass die Predigtform nicht so bestimmt schon als feststehend vorauszusetzen sei" [4]. Um die homiletische Praxis selbst zu begreifen und in der Theorie zu begründen, muss auf den Begriff des Cultus, näher des evangelischen, zurückgegangen werden [5], nach dem trefflichen Vorgange von *Gass* und dem wissenschaftlichen Versuche von *Vetter*. Dann wird der Name Homiletik weder an „Theorie der Beredsamkeit" (*Ammon, Schott*), noch die Predigt und Homilie an „heilige Rede" (*Mosheim*) vertauscht werden, noch eine Halieutik zulässig sein (*Sickel*). Cultus und Predigt scheinen aber unmittelbar nicht zusammenzugehören; es bedarf einer wissenschaftlichen Vermittlung beider Begriffe.

3. Schon *Mosheim* hat den Wink gegeben, das Homiletische mit der Idee des Cultus zu vergleichen; seine Nachfolger haben

---

[1] *Schleiermacher*, Dialektik, § 9. 11.

[2] *Rehkopf*, Grundriss einer Homiletik. Halle und Helmstadt 1774. § 1.

[3] *Thym*, historisch kritisches Lehrbuch der Homiletik. Halle 1800. S. 88.

[4] *Schleiermacher*, kurze Darstellung u. s. w. § 284 f.

[5] Liter. Anzeiger 1836, Nr. 72, S. 575.

ihn aber um so weniger beachtet, als Mosheim selbst die Vermittlung beider Begriffe so wenig zu Stande brachte, dass er vielmehr ein blos negatives Resultat hinstellt: „genau betrachtet sei die Predigt kein eigentliches Stück des öffentlichen Gottesdienstes; sie sei nur eine Sache, die man aus Noth und guter Absicht zu demselben hinzugefügt habe. Der Gottesdienst besteht genau genommen darin, dass die Christen zusammenkommen, mit einander zu beten, den Herrn loben, anrufen, und öffentlich bezeugen, dass sie Bekenner und Gläubige des Herrn sind. In vielen der ersten Gemeinden wurde es auch also gehalten; unsre öffentlichen Betstunden sind noch Ueberbleibsel, als in welchen keine Reden gehalten werden. Es sind andre Umstände hinzugekommen, warum man die Predigten dem Gottesdienste beigefügt hat“ [1]. Statt diese Beziehung der Predigt auf die Idee des Cultus aufzunehmen und, nachdem Mosheim die Differenz hervorgehoben, eine positive Vermittlung anzubahnen, hat man ihm den rationalistischen Vorwurf gemacht, er „könne den Begriff der Predigt nicht finden, weil er nur von christlichen Predigten spreche“ [2].

4. Dass im ältesten Cultus Homiletisches nicht vorgekommen sei, ist eine irrige Behauptung, denn theils werden, wo Vorlesungen aus der heiligen Schrift erwähnt sind, die darüber gehaltenen Homilien oft stillschweigend mit verstanden; theils erwähnen diese ausdrücklich schon Justin und Tertullian [3]. Der von *Kapp* [4] wiederholten Bemerkung, dass die alten Liturgien der Predigt nicht gedenken, ist mit *Höfling* entgegenzuhalten, dass in Liturgien für die missa fidelium der Predigt, weil sie der missa catechumenorum zugetheilt war, nicht gedacht sein kann [5].

§ 65. Wenn das Homiletische ein Element des Cultus sein soll, so muss vor Allem die cultische Wurzel desselben aufgezeigt werden. Sein Wesen ist nur dann cultisch, wenn es nicht halieutisch aufgefasst werden kann.

---

[1] Anweisung erbaulich zu predigen. Erlang. 1763. S. 27.

[2] *Schuderoff*, Versuch einer Kritik der Homiletik u. s. w. Gotha 1797. S. 130.

[3] *Augusti* a. a. O. II, S. 247.

[4] Grundsätze zur Bearbeitung evangel. Agenden. Erlangen 1831. S. 181.

[5] Ueber die Composition der Gemeindegottesdienste, S. 32.

1. *Mosheim*, wenn er die Predigt definirt als „eine Rede, worin nach Anleitung eines Stücks der heiligen Schrift eine Versammlung solcher Christen, die schon in den Gründen der christlichen Religion unterwiesen ist, theils in der Erkenntniss soll befestigt, theils zum Fleisse in der Gottseligkeit erweckt und ermuntert werden“ [1], trägt zum Theil nicht mit Unrecht Bedenken, eine solche Rede zum Cultus zu rechnen. Ueber dem halieutischen und pastoralen Moment hat er das cultische übersehen. Noch schroffer ist *Stier* in diese Einseitigkeit eingegangen, wenn er (Keryktik S. 5) will, „dass die Predigt als Zuhörer im Grunde immer den natürlichen Menschen voraussetze, im Prediger selbst aber den neuen“, und alle Fehler der Homiletik daraus ableitet, „dass sie leider diesen Fundamentalsatz verloren habe.“ Ist die Predigt so durchaus halieutische Missionssache, so müsste man, wie *Mosheim* wohl eingesehen hat, dieselbe als nicht zum Cultus gehörig betrachten.

2. Dieser vorherrschend gewordenen Einseitigkeit ist *Schleiermacher* entgegengetreten, wenn er „als zu Christen predigen“ und den Cultus von der Mission unterscheiden will [2]; wenn er in der christlichen Sittenlehre den Cultus allem wirksamen Handeln gegenüber als darstellendes Handeln begreift. Gegen diesen Grundbegriff des Homiletischen haben sich Viele, z. B. *Bretschneider* [3], erhoben; mit Recht, wenn man das darstellend Cultische nicht als das einzige Moment gelten lässt, mit Unrecht, wenn man es gar nicht oder doch nicht als die Wurzel aller homiletischen Thätigkeit anerkennt. Das Homiletische muss etwas im Begriff des christlichen Cultus Enthaltenes sein; etwas, wozu sich die Idee des Cultus bestimmen kann und, namentlich in der protestantischen Kirche, vorherrschend bestimmen will.

3. Die Missionsrede an Ungläubige, der unterweisende Vortrag an Katechumenen ist nicht die Wurzel der homiletischen Seite des Cultus. Gerade der Name *ὁμιλεῖσθαι* deutet auf redende Darstellung, welche vom ersten Anfang an als Sache der Erbauung einer schon christlichen Versammlung aufgetreten ist,

---

[1] A. a. O. und Pastoraltheologie, S. 88.

[2] Predigten. Erste Sammlung, Zueignung. Vgl. meine Darstellung seiner Predigtweise. Halle 1834. S. 13. — *Palmer*, S. 2 f.

[3] Journal für Prediger, 1835, Juli- und Augustheft.

und sich nach Innen richtet, nicht missionar oder katechetisch nach Aussen, kurz nicht halieutisch. Aus frommen Gesprächerbaulicher Wechselrede derer, die schon als Christen einander anerkennen, hat sich allmählig die Homilie gebildet, wesentlich und zuerst durchaus für die gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Gläubigen. Somit ist das Homiletische, im Unterschiede von dem nach Aussen gehenden κήρυγμα, durchaus cultisch, Ausdruck schon vorhandenen gemeinsamen Glaubens einer christlichen Versammlung; ursprünglich trat es auf in Form gegenseitigen Austausches der einzelnen Gläubigen, sodann bestimmte es sich als Ausdruck weniger, endlich eines hervorragenden christlichen Individuums, welches die Art, wie Christus in ihm Gestalt gewonnen, zur Erbauung seiner Brüder an einem Bibelstoffe darstellte.

4. Die homiletische Praxis und Theorie kann nicht begriffsmässig gedeihen, wenn diese cultische Wurzel des Homiletischen verkannt oder zurückgestellt wird. Mit solch verkehrter Bestrebung hängt es zusammen, dass man den Namen Homiletik zu beseitigen suchte, entweder durch „Keryktik" oder „Halieutik", von welchen Ausdrücken der erstere gerade das Eigenthümliche und Cultische verwischt, der letztere einen durchaus andern, cultwidrigen Begriff einschiebt; oder durch „heilige Beredsamkeit", welche durchaus nicht von Anfang an in der Homilie mitwirkte, somit auch nicht die Wurzel sein kann, aus der sich das Homiletische begreifen lässt[1]. Es genügt nicht, das Missionare und Cultische sich gegenseitig ergänzen zu lassen, denn der Homilet weiss sich wesentlich in einer andern Stellung als der Missionar: „jener kann nicht den Gedanken vorwalten lassen, hier seien neben den Bekehrten auch noch viele Unbekehrte, sondern das erste, die Grundstimmung, ist ihm das Gemeingefühl Eines Glaubens"[2]. Der Wurzelbegriff des Homiletischen ist ein cultischer, die gottesdienstliche und die Missionspredigt sind verschieden; diese ruht auf unmittelbarer Einsetzung Christi, jene geht, wie aller Cultus, aus dem Leben der Gemeinde hervor und hat nur mittelbar eine göttliche Einsetzung, sofern der das Gemeindeleben bildende und leitende Geist der Geist Gottes ist[3].

---

[1] *Marheineke*, Entw. der prakt. Theol. § 325.
[2] *Palmer*, S. 4 f.
[3] *Palmer*, S. 6.

§ 66. Da im Cultus nicht blos das eigentlich cultische, sondern auch das pastorale Leben der Gemeinde dargestellt wird: so muss, wie im Liturgischen zu den Acten der Communion Acte der Benediction hinzukommen, auch das Homiletische von der cultischen Wurzel aus das Pastorale mit umfassen.

1. Laut § 17 und 18 umfasst das Gemeindeleben, sowie seine Darstellung im Cultus, drei Sphären: das eigentlich Cultische, das Pastorale und das Halieutische. Die Liturgik sehen wir darum laut § 56 Acte der Communion, der Benediction und der Initiation umfassen; dieselben drei Momente müssen auch vom Begriff des Homiletischen umfasst sein, obwohl sie nicht in der Form verschiedener Acte auftreten müssen.

2. Die nachgewiesene cultische Grundwurzel sehen wir darin, dass vom schon gläubigen Gemeindeleben aus und für dasselbe christlicher Inhalt durch freie Rede dargestellt wird, wie sich ergeben wird in der Regel an einem Bibelabschnitte. Dieses Darstellen christlichen Gehaltes ist Entfaltung der in ihm liegenden Momente, explicatio, und bleibt die Basis aller homiletischen Mittheilung; rein cultisch, weil ein Element gemeinsamen Glaubens dargestellt wird. Aber schon die völlige Ausführung aller im Stoff liegenden Momente ist nicht ganz zu vollziehen, wenn sie nicht bis in die wirklichen Verhältnisse des Einzellebens, das die pastorale Sphäre bildet, individualisirt und darauf bezogen oder angewendet werden. Kommt noch das Interesse am Pastoralleben an und für sich hinzu und will als ein vorhandenes mit im Cultus sich aussprechen: so erweitert sich die explicirende Homilie nothwendig zur anwendenden, und der Vortrag schliesst explicatio mit applicatio in sich zusammen. Der christliche Gehalt wird dargestellt nicht nur als in der Bibel und im frommen Bewusstsein gegebener, sondern auch als ein das Leben und seine Verhältnisse für sich ansprechender, in der Stellung jedes Gemeindegliedes zu verwirklichender. Die Darstellung wird darum zumuthend, paränetisch, und tritt zugleich aus dem, sei es logisch, sei es lyrisch, reflectirenden Gebiet ins oratorische hinüber; denn blosse Darstellung von Gedanken würde logisch-, blosse Darstellung von Gefühlen lyrisch-reflectirend sein (hymnisch, *γλώσσαις λαλεῖν*);

der Uebergang erbaulicher Homilie poetisirenden oder didaktisirenden Charakters in den oratorischen ist mit der Application, mit den usus oder Nutzanwendungen gegeben. Man hat etwa den Unterschied des explicirenden und applicirenden Momentes mit dem ganz andern der dogmatischen und der moralischen Predigten verwechselt; weit besser ist es, das Expliciren als cultische Darstellung, das Applicirен als pastorale, im christlichen Gemeindeleben begründete Anwendung aufzuzeigen. Der Diener des Wortes ist auch Seelsorger und bethätigt dies im homiletischen Vortrag durch die paränetischen Applicationen an alle Einzelne, welche als Christen das zur Anwendung Zugemuthete anerkennen.

§ 67. Das Homiletische geht endlich über das reine Darstellen und pastorale Anwenden hinaus zur Bethätigung auch des halieutischen Lebens der Gemeinde, indem auf die Hervorrufung des christlichen Glaubenslebens, wo es noch nicht oder nur dürftig erwacht wäre, gedrungen wird.

1. Wenn sogar im Liturgischen das halieutische Streben der Gemeinde sich darstellt theils in Acten der Initiation, theils in Fürbitte für Rettung der Ungläubigen, und dennoch die Idee des Cultus dadurch nicht verletzt wird: so muss derselbe Lebenstrieb auch homiletisch sich aussprechen und geltend machen. Nur wenn die sichtbare Kirche schon das wahre unsichtbare Gottesreich selbst wäre, könnte der Cultus ohne halieutische Entfaltung denkbar sein; ist es aber Glaubenssatz, dass die sichtbare Kirche immer auch unerweckte Glieder habe, so muss im Cultus dieser Glaube dargestellt und das Evangelium als alle Menschen ansprechend verkündigt werden. Das Homiletische erweitert sich also von der cultischen Wurzel aus durch das Pastorale zum Halieutischen.

2. Hier vollends geht der homiletische Vortrag allerdings über die eigentliche Idee des reinen Cultus hinaus, welcher Darstellung und Selbstzweck sein will, und bestimmt sich zu einem wirksamen, eine Wirkung beabsichtigenden Handeln; aber nur in dem Maasse, als die Natur des irdischen Gattungslebens sich reproducirender Menschen und die Unvollkommenheit der sicht-

baren Kirche und Gemeinde die reine Verwirklichung der Cultusidee beschränkt; im himmlischen Jerusalem wäre der Cultus, weil aller Unvollkommenheit der Gemeinde, darum des Halieutischen ledig geworden; auf Erden wird er sich immer auch halieutisch bestimmen, so lange wenigstens theils unächte Glieder, theils eine nachwachsende Generation, theils förmlich ungläubige Völker vorhanden sind. Die pastorale Application und die halieutische Erweckung sind dadurch unterschieden, dass jene den Zuhörer als christlichen fasst und eben aus von ihm anerkannten Gründen her die Zumuthungen ableitet; diese hingegen den Zuhörer nicht fassen kann bei dem, was er schon hat und anerkennt, sondern ihm das noch nicht Anerkannte beibringen will.

3. Erst mit diesem halieutischen Moment erhebt sich der homiletische Vortrag zur vollen Entwicklung des Oratorischen, zum mächtigern Schwung der Beredsamkeit, die als solche im idealen Cultus keinen Ort hätte. Es leitet die Absicht, den Zuhörer zu etwas zu bringen, was als eigner Impuls noch nicht in ihm ist. Die Ermahnung, Paränese, welche nur stattfindet, wo dem Zuhörer ein Glaube, den er eigentlich schon hat, zur Beherzigung und Anwendung empfohlen wird — denn nur auf gleichem Boden Stehende können einander ermahnen —, geht in Erweckung und Erschütterung über. In dieser Entfaltung des homiletischen Begriffs waltet dieselbe Gesetzmässigkeit, welche in der alten Rhetorik das *submisse docere, temperate monere, granditer movere* empfohlen hat und damit die Entwicklung des Vortrages zur oratorischen Rede ganz richtig aufzeigt.

§ 68. Die cultische Wurzel des Homiletischen ist, schon etymologisch angedeutet, in der That zuerst aufgetreten; die Homilie war ursprünglich wesentlich Darlegung des (der Bibel entnommenen) Glaubensstoffes zur Erbauung schon Gläubiger[1].

1. Auf Beibehaltung des Namens Homiletik ist ein grosses Gewicht zu legen, nicht nur aus Pietät gegen das kirchliche Al-

[1] *Dittenberger*, c. I. II.

terthum, sondern weil dieses Wort, wie kein andres, den Begriff angemessen bezeichnet. Jedes der vorgeschlagenen andern hebt entweder einseitig ein andres Moment über das wesentliche hervor, oder führt ganz aus dem Begriffe hinaus. Die Einwendungen, ὁμιλία bedeute Umgang, Gespräch, sei somit zu dürftig, oder es deute den (angeblichen) Zweck der Predigt zu wenig an (*Sickel*), oder es sei nur dem kirchlichen Sprachgebrauch entnommen (*Stier*), sind sämmtlich ungegründet[1].

2. Ὁμιλία, aus ὁμοῦ, ὁμός, und ἴλη, εἴλη, zusammengesetzt — εἴλη agmen, εἰλέω congrego, cogo, ὁμοῦ εἰλεῖσθαι — bezeichnet Vereinigung an Einem Ort. Ὅμιλος ist bei Homer eine vereinigte Schaar, turba, agmen, zu äussern (kriegerischen) Thaten. Vereinigung als Selbstzweck, Umgang, Geselligkeit wird vorherrschend ὁμιλία genannt, bei den Griechen jede Art von vertrautern Umgangsverhältnissen, Umgang und Verkehr mit den Göttern, consuetudo inter utrumque sexum, inter praeceptores et discipulos, amicos, dominum et servos u. s. w. — Ebenso bei den Uebersetzern des Alten Testam.: Septuaginta, Symmachus, Aquila. — Im Neuen Testament kommt das Substantiv nur einmal vor, in dem 1 Corinth. 15, 32 citirten Vers von Menander: Φθείρουσιν ἤθη χρῆσθ' ὁμιλίαι κακαί, was *Tertullian* ad uxorem I, 8 übersetzt mit: Bonos corrumpunt mores congressus mali, hingegen II, 6 mit confabulationes pessimae; und *Cyprian*: fabulationes pessimae. Der Begriff ist: Umgang, und dessen wesentliches Mittel, Gespräch, da nur das Beiwort κακαί veranlasst hat, schon ὁμιλίαι in malam partem als fabulationes zu deuten. — Einfach und naiv haben die ersten Christen das Wort specifisch von dem gebraucht, was ihnen vorzugsweise als Umgang, Zusammenkunft und Gespräch theuer war, vom erbaulich-christlichen (womit man vergleichen kann, wie in neuerer Zeit von engern religiösen Gemeinschaften das Wort *Stündlein* specifisch gebraucht wird, ja wie in der Christenheit überall das Wort *Predigt*, *praedicatio*, ebenso speciell kirchlich angewendet wird). So kommt das Verbum ὁμιλεῖν schon im Neuen Test. selbst vor vom Umgang, Gespräch, Austausch gläubiger Jünger über religiös-christliche Dinge. Luc. 24, 14. 15: ὡμίλουν πρὸς ἀλλήλους περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων τούτων. Καὶ

[1] *Nitzsch*, pag. 20.

ἐγένετο ἐν τῷ ὁμιλεῖν αὐτοὺς καὶ συζητεῖν —. Auch Apostelgesch. 20, 11 ὁμιλήσας von dem erbaulichen Gespräch und Vortrag, welchen Paulus an gläubige Mitchristen richtet, wie es scheint, parallel mit διαλέγεσθαι[1]. Missionsrede oder Vorträge an Ungläubige können niemals mit diesem Worte bezeichnet werden.

3. Das Wort wurde beibehalten, obgleich die erbaulichen Gespräche in den Versammlungen nach und nach in Vorträge einzelner Lehrer sich verwandelten, welche eben darum eine Bibelstelle als gemeinsames Glaubensgut zum Grunde legten. Die Christen brauchten hiefür nicht etwa das ihnen sonst so geläufige κήρυγμα und κηρύσσειν, sondern behielten ὁμιλία bei, weil hier ihre eigne Erbauung, nicht die Verbreitung des Glaubens betrieben wurde. Bemerkt doch noch *Photius*, wo er den Unterschied der ὁμιλίαι und λόγοι des Chrysostomus angiebt, wie die ursprüngliche Bedeutung des ὁμιλεῖν auch in der entwickelten Form noch fortlebte: „in den Homilien behalte der Redner wie gesprächsweise seine Zuhörer immer im Auge, wende sich an sie, frage sie und antworte in ihrem Namen." Die Gespräche sind also Reden der Gemeinde zu sich selbst durch das Organ des Klerikers geworden. Freilich, seit Homilien eine besondere Art erbaulicher Rede neben andern sind, seit namentlich der Klerikopenzwang die synthetische Predigt neben der Homilie hervorgebracht hat, ist das Wort in eine engere und weitere Bedeutung eingegangen; dies kann aber so wenig Verwirrung erzeugen, dass der Name Homiletik vielmehr immer der am tiefsten begründete bleiben wird, ein Schutz sowohl für das cultisch-erbauliche Grundwesen, als auch wider die Verwechslung der homiletischen Predigt mit der missionaren. Dass Darlegung eines Elementes aus dem gemeinsamen Glauben zunächst für die Gläubigen der Ausgangsboden alles cultischen Predigens in der Gemeinde sei, wird durch den Namen Homiletik sicher gestellt. Aus diesem Grunde wird keine Vertauschung dieses Namens mit andern sich bleibend empfehlen.

§ 69. An die Grundlage der Homilie, Darlegung eines Stoffes aus dem Gemeinglauben, schloss sich in immer

[1] *Nitzsch* l. l. pag. 20.

wachsender Entwicklung die Anwendung an auf vorliegende Lebensverhältnisse, wie sie wesentlich in der Pastoralsphäre gegeben sind; endlich nahm der homiletische Vortrag auch halieutische Tendenz in sich auf.

1. Die Homilie war zuerst als erbaulicher Austausch nicht förmlich an einen Bibelabschnitt gebunden. Als aber das erbauliche Reden an bestimmte Personen kam, welche allein noch die Erregtheit ihres frommen Lebens vor den Andern aussprachen, musste durch bestimmte Formen das cultisch Darzustellende, obgleich es nur von bestimmten Einzelnen ausgesprochen wurde, dennoch als Gemeingut aufgezeigt werden, welches nicht blos für die Gemeinschaft, sondern auch aus ihr selbst hervorgehe. Dieses Bedürfniss befriedigte sich, analog wie in der Synagoge, durch Zugrundelegung eines biblischen Abschnittes; ein Lector las ihn vor, ein Presbyter oder Bischof legte ihn aus, knüpfte sein christliches Bewusstsein an die Stelle an und schloss mit der Anwendung des Dargelegten auf vorliegende Lebensverhältnisse[1]. — Dieses pastorale Element, wodurch der Cultus die Seelsorge unterstützt, hat sich niemals aus dem homiletischen Vortrag verloren. Sogar im Zeitalter protestantischer Scholastik, als man auf dialektische Zergliederung gegebener Dogmen und loci communes mit polemischem Eifer losging, machte es sich geltend in der schwerfälligen Form der fünf usus, und macht sich jetzt noch geltend, wo irgendwie der Explication auch Application beigegeben ist.

2. Dass endlich das Homiletische über Darstellung und zumuthende Anwendung hinausgeht und sich in halieutischer Absicht mit Weckung und Belebung des Glaubens beschäftigt, ist ebensowenig ein zufälliger Fortschritt; auch die Geschichte zeigt, dass überall, wo die Bedingungen gegeben sind, die halieutische Bestimmtheit ins Homiletische eingetreten ist. Die ältesten Homilien mögen, in rein gläubigen Kreisen auftretend, ganz und gar nur Explication und Application gewesen sein, so lange ein verfolgender Druck streng abgeschlossene Versammlungen und einen geheimen Gottesdienst erzwungen hat. Als aber die Kirche sich

[1] *Justin Mart.* Apol. I, c. 67. — *Tertull.* Apologet. adv. gentes, c. 39.

erweiterte und theils unächte Glieder in den Gemeinden voraussetzen musste, theils ihren Cultus vor Katechumenen, Heiden und Juden nicht verbarg: musste der halieutische Lebenstrieb auch in der homiletischen Rede sich darstellen. Es entstand ein zweitheiliger Cultus: ein innerer um die Eucharistie, an welcher nur Gläubige Theil nehmen konnten, missa fidelium; ein äusserer, zu welchem mit den Gläubigen auch Katechumenen und Ungläubige Zutritt hatten, missa catechumenorum, wohin die Predigt als Mittelpunkt gestellt wurde. Seit erwachsene Katechumenen, Juden und Heiden uns nicht mehr umgeben, muss in den National- und Landeskirchen, welche alle da Gebornen umfassen, die Zahl der unerweckten Namenchristen grösser geworden sein, und darum die halieutische Tendenz nothwendig die Predigt mit bestimmen.

§ 70. Da die volle Verwirklichung des homiletischen Begriffs, d. h. die Predigt, vom cultischen Darstellen zum pastoralen Zumuthen und halieutischen Eindringen auf die Gemüther fortschreitet, somit alle drei Sphären des Gemeindelebens ausspricht: so ist jeder Versuch, eins oder zwei dieser Momente zu beseitigen, eine Einseitigkeit.

1. Die Predigt nur halieutisch zu fassen, und bedauern, dass sie diesen Boden verloren[1], ist durchaus einseitig und verkehrt; sie würde, wie *Mosheim* richtig gesehen, dadurch von ihrer cultischen Wurzel losgerissen, der Predigtcultus selbst in eine Missionsanstalt verwandelt. Diese Verirrung lässt sich indess entschuldigen, wenn sie als polemisches Gegengewicht auftritt wider eine Theorie, die das halieutische Moment ganz aus der Predigt verbannen wollte.

2. Die Predigt nur pastoral zu fassen, ganz auf Applicationen, paränetische Zumuthungen für praktische Anwendung zu beschränken, ist ebenso einseitig und verkehrt, wie das Vorige. In diese Einseitigkeit wird das christlich-Pastorale nicht einmal festhalten, sondern ins sogenannte Moralpredigen sich verlieren; denn fehlt die cultisch den Glauben darstellende Wurzel, das

[1] *Stier*, Keryktik, S. 5.

Darlegen und Bezeugen des Glaubens: so muss das Zumuthen seine eigne Begründung in der Moral allein suchen. Nur wo für die Gemeinde ein Glaubensgrund als Gemeingut dargestellt werden kann, lässt sich ermahnen, dass Jeder das Anerkannte nun auch anwende; die Zumuthung ist pastoral, denn pastorale Seelsorge giebt es nur für die, welche schon auf dem Glaubensgrund stehend vorauszusetzen sind. Der Moralprediger hingegen baut nicht auf den gemeinsamen Glaubensgrund, er sieht nur viele einzelne Menschen, die etwa noch gemeinschaftlich Principien der Moral anerkennen müssen, und kann sie nur von hier aus behandeln; wenigstens dient ihm der Glaubensstoff blos als Vehikel, um die eigentlich allein bezweckte Moral zu unterstützen.

3. Endlich aber ist es auch einseitig, die Predigt nur als darstellend zu fassen, obgleich diese Einseitigkeit unschädlicher ist, weil aus dieser Wurzel die beiden andern Momente immer wieder gesund hervorgehen werden, während, wo diese Wurzel misskannt ist, auch die andern Momente ausarten. Die cultische Wurzel hat *Schleiermacher* angelegentlich in ihr Recht eingesetzt und *Vetter*[1] ausführlich dargelegt. *Bretschneiders* Einwendungen wären nur dann richtig, wenn *Schleiermacher* die beiden andern Momente verworfen hätte, wie es etwa denen begegnen mag, welche mit Verwerfung der Moralpredigten in jedem Sinne des Wortes nur dogmatische Predigten gelten lassen.

4. Die Homiletik wird keine dieser Einseitigkeiten dulden: auch wer zwei unsrer Momente aufnähme, um das dritte zu verdrängen, geht auf irriger Bahn. Der volle homiletische Vortrag, d. h. die Predigt, ist ein aus diesen drei Momenten bestehender; sobald eins dieser Momente ganz ausgeschlossen wird, ist der Vortrag nur ein elementarisch-homiletischer; der Nebengottesdienst, d. h. elementarische Cultus, begnügt sich mit Vorträgen, welche nur das eine oder andre Element des Homiletischen enthalten.

§ 71. Das Verhältniss dieser drei Momente ist das einer innern Zusammengehörigkeit, so zwar, dass das erste, das eigenthümlich cultische Grundwesen, sich zum zweiten und

[1] A. a. O. II Theil, § 1 — 242.

dritten in der sichtbaren Kirche nothwendig bestimmt und entfaltet. Doch lassen sich, je nachdem das eine oder andere vorherrscht, drei Hauptarten oder Hauptcharakter homiletischer Acte unterscheiden.

1. Die drei Momente gehören zusammen, obgleich sie sich nur successiv entfaltet haben. Die Darstellung eines gemeinsamen Glaubens war als cultische Wurzel zuerst da und muss immerfort Boden und Ausgangspunkt jedes homiletischen Vortrages bleiben. Hört man auf, ein gemeinsames Glaubenselement darzustellen, so kann keine pastorale Anwendung, noch halieutische Erweckung hervorwachsen. Blos moralische Paränese aber ist nichts Homiletisches, nicht einmal christlich, wenn sie nicht an dargestellten Glauben anknüpft; will man halieutisch verfahren, ohne das abgelegte Zeugniss vom Glauben zu Grunde zu legen, so wird der Vortrag mehr wissenschaftlich-apologetisch, als homiletisch. Da alle drei Momente im vollen Begriff des Homiletischen enthalten sind, so hat die Theorie diesen vollen Begriff zu behandeln; die Modificationen, in welchen er erscheint, je nachdem das eine oder andre Moment vorherrscht, ergeben sich leichter von selbst in der Praxis.

2. So wenig die Verdrängung eines der drei Momente geduldet werden kann, so muss hingegen ein verschiedenes Mischungsverhältniss berechtigt sein und einen dreifachen Hauptcharakter der Predigt erzeugen, als beziehungsweises Vorherrschen je eines Momentes über beide andre. So entsteht uns rein von der Homiletik selbst aus das Parallele zu den drei Gattungen der Reden, welche die alte Rhetorik aufgestellt und *Melanchthon* in seiner Rhetorik aufgenommen hat: das genus didascalicum, deliberativum und demonstrativum (Quinctil. instit. orat. III, c. 3: Partes rhetorices esse laudativam, deliberativam, judicialem; quae si partes sunt, materiae sunt potius quam artis). Diese Unterscheidung wollte offenbar auch nur eine relative sein, da gar keine Rede schlechthin nur aus Einem dieser Momente bestehen kann, vielmehr alle drei in jeder Rede vorkommen. Weiter als *Melanchthon* hat *Schofer*, (enarrationes evangeliorum dominicalium cet. Aug. Vind. 1544) diese genera concionum ausgeführt[1]:

[1] *Schuler* I, S. 231.

genus didascalicum, in quo tractamus themata — eaque declaramus; genus deliberativum, in quo adhortamur ad fidem, charitatem, pietatem, bona opera; genus demonstrativum, in quo laudamus rem ut justitiam, personam ut David cet. Einigermaassen trifft dieses zusammen mit unsern vorherrschend darlegenden, oder zumuthenden, oder für den christlichen Glauben erweckenden Predigten: das genus didascalicum kann nichts Anderes sein als die vorherrschend darlegende Predigt; das deliberativum die vorherrschend zumuthende; das demonstrativum, ἐπιδεικτικόν [1], laudativum oder judiciale lässt sich wiederfinden in den vorherrschend durch tadelnde Schilderung des alten und lobende des neuen Menschen erwecklich wirkenden Predigten.

3. Wenn eins dieser drei Momente, so können auch zwei vorherrschen oder alle drei in gleichmässigerer Weise sich mischen, was etwa ein genus mixtum veranlassen könnte, wie *Hyperius* seinen fünf Predigtarten ein solches als die sechste beigegeben hat. Seine fünf genera werden sich unten, sobald wir sie mit einer neuen sechsten ergänzen, als einerlei mit den drei genera des *Melanchthon* erkennen lassen, indem die drei sich verdoppeln, sobald der Theilungsgrund des Positiven und Negativen jedes genus weiter zerlegt.

§ 72. Die Geschichte des homiletischen Cultus weist nach, dass in der That, je nach den Bedürfnissen der Kirche und dem Charakter des Zeitalters, oder bei verschiedenen Verhältnissen des Gemeindelebens, oder nach den verschiedenen Persönlichkeiten und Richtungen der Prediger, bald das darstellende, bald das zumuthende, bald das erweckliche Moment in den Predigten vorherrscht.

1. In der ersten christlichen Zeit musste bei geschlossenen Versammlungen der unter allen Verfolgungen bewährten Gläubigen die darstellende Art der Homilie vorherrschen, so zwar, dass die Zumuthung, das Dargestellte in den Lebensverhältnissen auch zu verwirklichen und anzuwenden, bald eben so stark hervortrat; das halieutische Erwecken aber nur sehr untergeordnet, weil es anderswo in der Verbindung nach Aussen energisch sich

[1] *Quinctil.* III, c. 4.

geltend machte. Sobald aber der gläubige Kreis von einem weitern umgeben war, trat das halieutische Moment stärker hervor im homiletischen Cultus, in der missa catechumenorum, während es unstreitig in der missa fidelium, d. h. beim Abendmahlsdienst, der ebenfalls von homiletischer Rede unterstützt wurde [1], weit weniger vorkommen konnte. Die Predigt erhob sich nun erst zu ihrem höhern rhetorischen Charakter besonders durch *Chrysostomus*, dessen Homilien oft sehr unerweckte Christen voraussetzen. Die Homilie blüht, weil nun erst die Bedingungen voller Beredsamkeit gegeben sind.

2. Als im Mittelalter die Kirche fast nur als schon seiende, vollkommene, unfehlbare, in den wesentlichen Dogmen ganz abgeschlossene aufgefasst wurde — begreiflich, da sie, als Erbgut einer weit gebildetern Zeit an die neuen noch rohen Nationen gelangend, diesen wie ein transcendentes, fremdes Himmelsgut erschien —: trat das Homiletische, welches nur gedeihen kann, wo die Kirche auch als erst werdende, zu vervollkommnende gilt, zurück — zumal das Predigen in der Landessprache — und wurde fast nur von den mystischen oder biblischen Anbahnern der Reformation gepflegt [2].

3. Bei der Reformation, so lange die neue Gemeinschaft erst im Entstehen begriffen war, musste die halieutische Erweckung dieses erneuerten Glaubens über das cultisch-darstellende und pastoral-paränetische Moment weit vorherrschen, ja diese beiden polemisch bestimmen. Als aber die protestantische Gemeinschaft für geworden und gewissermaassen in den Symbolen abgeschlossen galt [3], herrschte die darlegend polemische, dogmatisirende Predigt vor, deren formelles Gerüste sogar liturgisirt, d. h. zu einem feststehenden Formwesen gemacht wurde. Der Pietismus erschütterte diese homiletische Werkheiligkeit und Formgerechtigkeit, und hob eine wahrer pastorale Paränese und halieutisches Erschüttern und Erwecken über das cultisch-Darstellende hervor; denn obgleich man analytische Bibelbehandlung, Homilienvorträge statt der synthetischen Predigt einführte, trat doch das Interesse am darstellenden Expliciren bei weitem nicht

[1] *Augusti* II, S. 247.

[2] Vgl. indess *Schmidt*, über das Predigen in den Landessprachen während de Mittelalters. Theol. Studien und Kritiken 1846, S. 243 f.

[3] *Wagnitz* II, S. 34 f.

so hervor, wie die pastorale Parānese und die halieutische Erschütterung der Unwiedergebornen. Langsamer bildete sich gegen dieselbe orthodoxe Scholastik neben dem Pietismus der Rationalismus aus, unter dem Einfluss verschiedenartiger Philosophien und anderer Culturelemente. Er stellte das Predigen bald in den Dienst der Cultur überhaupt: Ackerbau, Viehzucht, Gesundheitspolizei, Naturkunde u. s. w. sollten im Volke verbreitet werden [1]; bald ernster in den Dienst der Moral. Dort war der eigenthümlich christliche Boden verlassen worden, hier wenigstens die cultische Wurzel, das Darstellen und Bezeugen eines gemeinsamen Glaubens, so sehr zurückgetreten, dass auch die Parānese nicht christlich-pastoral bleiben, sondern überhaupt Moral werden musste, und auch das Erwecken zum Christenthum, das Halieutische, ins Ausbessernwollen des Sünders überhaupt sich verwandelte. Periode der Moralpredigten. Die Versammlung verlor den Charakter der Gemeinde, der Prediger den eines Dieners Christi am göttlichen Worte, man erniedrigte die Texte zum Motto oder gab sie völlig auf. Neben dieser rationalistischen Verirrung blieb aber ein rationales Christenthum doch das vorherrschende: *Zerrenners, Ewalds* u. A. Naturpredigten sind durchaus christlich; *Herder* ein Muster eines rationalen Christen. Die mildern Supranaturalisten, z. B. *Reinhard*, predigten selbst auch so, dass das cultische Darstellen weniger hervortrat, als die Zumuthung und Erweckung. *Schleiermacher* ist auch in diesem Gebiete Epoche-machend durch entschiedene Rückkehr auf den Boden des positiv-christlichen Gemeinglaubens. Seine Predigtweise ist wieder eine vorherrschend den Gemeinglauben darstellende, die pastorale Zumuthung deutet er an, überlässt aber gern die Anwendung den Zuhörern selbst, und wird auch niemals vorherrschend halieutisch. Vorherrschend halieutisch, aber die andern Momente nicht ausschliessend, predigt bisweilen *Tholuck*; eine Sammlung dieser Art gab *Bernet* in St. Gallen: Predigten an die Agrippiner (Berl. 1834), d. h. die wie Agrippa „schier glauben". Darlegender Art sind viele Predigten *Dräseke's*, so überwiegend das christliche Gefühl darstellend, dass Manches in lyrische Poesie umgesetzt werden könnte. *De Wette's* „Predigten auslegender und abhandelnder Art" sind überwiegend Darle-

[1] *Schuler* III, 200 f.

gung der christlichen Erkenntniss. Dergleichen Verschiedenheiten sind berechtigt, niemals aber das völlige Verwerfen eines der drei Elemente; auch wird das cultisch-Darstellende immer als die Wurzel des homiletischen Vortrags sorgfältig zu pflegen sein.

§ 73. Der volle und entwickelte homiletische Vortrag, d. h. die Predigt, wird also von einem dargelegten Gebiete des Gemeinglaubens als von der eigentlich cultischen Wurzel aus zur anwendenden Paränese, die wesentlich den pastoralen Charakter hat, und zur halieutischen Erweckung fortschreiten. Je mehr blos eins dieser Momente den Vortrag erfüllt, desto mehr muss dieser aus dem vollen und entwickelten Gottesdienst in den blossen Nebengottesdienst zurücktreten.

1. Fassen wir zusammen, so ergiebt sich der volle und entwickelte Begriff homiletischen Vortrags. Er umfasst vor Allem die Darlegung irgend eines Gebietes, das von der Gemeinde als ihrem Glauben angehörig erkannt werden kann, sei es nun, dass das Dargelegte mittelst der heiligen Schrift, oder mittelst Anlehnung an liturgisch schon anerkannte Punkte als Eigenthum des Gemeinglaubens aufgezeigt wird. Nur dieses Darstellen ist ein cultisches (§ 24 und 31). Aber die Darstellung selbst giebt den Stoff als einen lebendigen, der im Leben und seinen Verhältnissen, somit ausserhalb des Cultus angewendet und verwirklicht werden soll, d. h. in der Pastoralsphäre. Das Darstellen wird pastorale Zumuthung und gerade der seelsorgliche Charakter giebt dem Zumuthen die rechte Weihe und unterscheidet es vom blossen Moralisiren. Es wird ja nur die Anwendung, rechte Aneignung und Verwirklichung eines im Gemeinglauben liegenden Gebietes zugemuthet für die, welche diesen anerkennen können und sollen; sie werden als Christen aufgefordert bei ihrer anerkannten Christenpflicht. Je bestimmter diese Aufgabe des homiletischen Vortrags als pastoral erkannt wird: desto mehr wird derselbe endlich für den dargelegten und in seiner christlichen Verwirklichung als segensreich und heilsam aufgezeigten Glaubensstoff auch diejenigen noch gewinnen wollen, welchen dieser

Stoff noch ein fremder und äusserlicher wäre; damit giebt sich der homiletische Vortrag noch die halieutische Vollendung, die Gemüther aufrufend zur Erkenntniss, wie viel ihnen fehle, wenn sie diesen Glaubensgehalt entbehren, wie viel sie gewinnen, wenn sie ihn aufnehmen.

2. Wo der volle Cultus in sichtbarer Kirche sich entfaltet hat, da muss auch dieser volle Begriff des Homiletischen sich entfalten; gleichwie im Liturgischen an die eigentlich cultischen Acte der Communion und Darstellung sich die pastoralen der Benediction und halieutischen der Initiation angereiht haben. Die Homiletik wird also die Theorie dieses vollen homiletischen Vortrags sein sollen, immerhin nachweisend, dass die drei Momente in ungleichem Maasse sich mischen können, keines aber ganz verbannt werden darf. — Dennoch wird, was ein Element ist im homiletischen Begriff, auch für sich allein vorkommen, soweit Elemente des Cultus neben dessen voller Organisation vorkommen. Diese als der Hauptgottesdienst der Gemeinde, als sonntäglicher oder festtäglicher auftretend, fordert den vollen, aus allen drei Momenten bestehenden homiletischen Act, d. h. die Predigt, denn diese ist die volle Entfaltung des homiletischen Begriffs. Dagegen werden sich elementarische Culte, Nebengottesdienste, in der Woche bilden, in welchen auch die homiletischen Vorträge nur elementarisch auftreten. Das protestantische Interesse an der Bibel erzeugt die erbauliche Bibelerklärung, wie sie, von Gebet umgeben, in Zürich in den sogenannten Abendgebetgottesdiensten, oder als Frühgottesdienst oder sonst irgendwie als Wochengottesdienst sich geltend gemacht hat. Hier ist die einfache, sogenannte gebundene Homilie an ihrem Orte, Erklärung gröeserer Abschnitte der heiligen Schrift mit eingestreuten Applicationen. — Ebenso haben sich die Traureden, Beerdigungsreden und Ordinationsreden in einen Nebengottesdienst zurückgezogen, und werden wesentlich das pastorale Element enthalten in Form kurzer Anrede der Betheiligten. Endlich wird auch das halieutisch-katechetische Moment sich besonders geltend machen in den Tauf- oder vielmehr in den Confirmationsreden, welche wiederum einen eigenthümlichen Cultus gestalten, gleichwie im sonntäglichen Jugendgottesdienst (der Kinderlehre) eine katechetische Application gehalten wird nach vorhergegangener erotematischer Erklärung eines Stückes aus dem Katechis-

mus. — Dass das Auftreten der einzelnen Momente, die wir im vollen homiletischen Begriff verschmolzen finden, Nebengottesdienste gestaltet, kann um so weniger zufällig sein, als auch auf liturgischer Seite dieselbe Erscheinung überall wahrzunehmen ist. In den Hauptcultus an Sonn- und Festtagen stellen sich nur die rein cultischen Acte der Communion, vor Allem die Abendmahlsfeier, welche als voller Gemeindecultus auftreten soll, nicht wie nach lutherischer Praxis als pastorales Anhängsel an diesen; sodann der Gemeindegesang und das Kirchengebet. Die Acte der Benediction hingegen, Trauung, Beerdigung, Ordination, erzeugen einen pastoralen Nebengottesdienst; endlich die Acte der Initiation, Taufe und Confirmation, rufen einen halieutisch-katechetischen, die Proselytentaufe einen halieutisch-missionaren Nebengottesdienst hervor.

3. Die Homiletik wird wesentlich Theorie sein für die praktische Handhabung des vollen homiletischen Vortrags, d. h. der Predigt, und nur nebenbei die elementarischen Vorträge, d. h. die Homilie oder Bibelanalysis und die Altarreden, berücksichtigen; denn was man freiere, nicht so genau an den Gedankenfortschritt des Textes sich bindende Homilie nennt, das ist in Wahrheit doch schon eine Form der Predigt, ist die sogenannte analytische Predigtweise, welche mit gleichem Rechte neben der synthetischen vorkommt, z. B. die Homilien von *Herder*, *Julius Müller* u. A.

CAP. II.

Der homiletische Begriff im Unterschiede vom liturgischen.

§ 74. Das Homiletische, aus dem Begriff des Cultus hervorgehend, bestimmt sich näher, indem es sich vom liturgischen unterscheidet. Die Etymologie schon deutet für das erstere ein Individuelles, für das letztere ein Identisches an.

1. War der homiletische Begriff aus dem des Cultus abzuleiten, so kann nur im Cultusbegriff selbst die nähere Bestimmtheit des Homiletischen durch den Unterschied vom Liturgischen ermittelt sein, obgleich die Theorie bisher hierauf noch viel zu wenig geachtet hat, und in Folge dieser Nachlässigkeit die gröb-

sten Verwechslungen dessen, was dem einen oder dem andern zukommt, verbreitet sind [1].

2. Schon die Etymologie beider Wörter giebt erwünschte Andeutungen über den Unterschied der Begriffe. Das Wort λειτουργία (λήϊτος, λέϊτος von λαός — δημόσιος, publicus, und ἔργον) ist munus, officium publicum; bei den Griechen, welche die Gemeinschaft wesentlich politisch auffassten, die Leistung des Bürgers für den Staat und im Namen des Staates, und zwar, wie ἔργον andeutet, eine persönliche Leistung, eine Function, im Gegensatz zur Geldabgabe; zu Athen ganz besonders die Ausrüstung und Stellung von Kriegsschiffen für den Staat [2] Den Juden war die Gesellschaft eine theokratische, wesentlich religiöse, und fand ihren officiellen Ausdruck im Cultus, daher λειτουργία die Function des Einzelnen im Cultus für die Gemeinschaft und in ihrem Namen, der priesterliche Dienst [3]. So in der Septuaginta 2 Chron. 31, 4, und Luc. 1, 23 vom Tempeldienst des Priesters Zacharias. Im apostolischen Sprachgebrauch bezeichnet das Wort natürlich nicht mehr den Tempeldienst und die Functionen des levitischen Priesteramtes, wohl aber Verrichtungen, welche, im Namen der Gemeinde übernommen, heilige Functionen sind und eben mittelst des Wortes λειτουργία als die wahren Opfer und der wahre Gottesdienst dargestellt werden wollen. So nennt Paulus Philipp. 2, 4 sein apostolisches Predigen λειτουργίαν, um diese aufopfernde Dienstleistung als den wahren Gottesdienst darzustellen, und sich selbst Röm. 15, 16 λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς τὰ ἔθνη ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, d. h. den wahrhaft priesterlichen Diener. Dasselbe Bild vom Priesterdienst will er Philipp. 2, 25 und 2 Corinth. 9, 12 auf die Steuersammlung zu Gunsten der Christen in Jerusalem anwenden; denn auch hier heisst λειτουργία nicht etwa Dienstleistung überhaupt, sondern will dieses Steuersammeln eben im Typus eines Tempel- und Gottesdienstes darstellen. Einzig Röm. 13, 6 scheint die hellenisch-politische Bedeutung übrig geblieben zu sein, wenn

---

[1] Bindende Agende, S. 19 f.

[2] *Böckh*, Staatshaushalt der Athener, II, S. 484.

[3] Die Etymologie von λιταί, preces, in der Apologie der Augsb. Confession (ed. Hase pag. 270) ist nur aus polemischem Interesse gemacht, vgl. Pel. a. a. O. S. 599.

die bestehenden Obrigkeiten λειτουργοὶ θεοῦ heissen. In Wahrheit herrscht aber auch hier die aus dem Judenthum hergenommene religiös theokratische Bedeutung, die Obrigkeiten wollen absichtlich als geheiligte Gottesdiener, als eine Art Priester genommen werden. Kurz das Wort wird nur da für Werke und Leistungen gebraucht, wo man diese bildlich und uneigentlich als priesterlichen Gottesdienst darstellen will. Die Sprödigkeit, welche *Harms* [1] vermocht hat, das an levitisches Werk erinnernde Wort ganz zu verdrängen durch den ihm beliebigern Ausdruck Priester, ist somit unbiblisch; zudem ist das Wort Liturgie weit mehr im protestantischen Bewusstsein heimisch als das Wort Priester. Hat der freie Paulus jenes brauchen können, so muss „das levitische, küstermässige Werk" schon abgestreift sein, und eher wäre dem hierarchischen Hochmuth, als der minder drohenden, küstermässigen Demuth zu steuern. Bei den Kirchenvätern hat sich der Ausdruck eingebürgert, da sie ohnehin den christlichen Cultus als die ideale Parallele zum alttestl. Tempeldienst anzusehen pflegten [2]. Im Cultus ist die λειτουργία ganz passend das eigentliche officium publicum, welches schlechthin im Namen der Gemeinde fungirt wird, den gemeinsamen Glauben als solchen darstellt. Das ist's, was niemals ὁμιλία genannt werden könnte.

3. Ὁμιλία ist ein Ausdruck für freiere Geselligkeit, ursprünglich diese selbst oder das Gespräch, der Austausch von Individuen als solchen, welche einander ihre individuelle Ausprägung, die der Gemeinglaube in ihnen erlangt hat, zur Darstellung bringen. Dieser Begriff ist auch in der weitern Ausbildung des homiletischen Vortrags als das Beseelende, ihn vom Liturgischen Unterscheidende zurückgeblieben. Angedeutet also ist in den Wörtern der Begriff auf sehr angemessene Weise.

§ 75. Das Homiletische bestimmt sich gegenüber dem Liturgischen als Darstellung der individuellen Ausprägung, welche der gemeinsame Glaube in der lebendigen Persönlichkeit und deren concreten Lebensverhältnissen findet (§ 55).

---

[1] Pastoraltheologie. 2. Buch: der Priester. Kiel 1821. S. 2.

[2] *Planck*, Gesch. der christl. Gesellschaftsverfassung, I, S. 156.

1. Das Moment des Individuellen ist so offenbar im homiletischen Cultus vorhanden, dass man es zwar selten ganz verkannt, es aber nicht immer auf die rechte Weise begriffen hat. Den Liturgischen gegenüber bestimmt sich das Homiletische als ein Individuelles; wie kann es aber individuell sein, wenn es Cultus d. h. Ausdruck des Gemeinglaubens bleiben soll? Von hier aus sagt man etwa: „Der Prediger soll seine Individualität verläugnen“ [1]; richtig, wenn gemeint ist, diese sei dem göttlichen Worte unterzuordnen; unrichtig, wenn das Leben der Individualität als profan aus dem Cultus soll abgewiesen werden. Profan ist der blos natürliche Mensch, sowohl überhaupt, als auch wie er in der einzelnen Person individualisirt erscheint. Der neue Mensch aber stellt sich, sowohl überhaupt, als wie er in der erregten Persönlichkeit individualisirt ist, im Cultus dar; denn jeder ist Mensch und Individuum zugleich, beides ist untrennbar verschmolzen. Die Individualität ist aber von der Persönlichkeit bestimmt zu unterscheiden; das Heilsleben ist persönlich erschienen in Christus und erscheint immerfort nur in der gläubigen Persönlichkeit, drückt sich in dieser aus als Gedanke und Wort [2]; aber dieses ist noch nicht die Individualität oder eigenthümliche Bestimmtheit der Personen, in welcher die Verschiedenheit der Charismata ihre Basis hat. Mit Recht hat *Palmer*, ohne jedoch Persönlichkeit und Individualität durchgängig scharf genug zu unterscheiden, (S. 701) gefordert, „dass auch die letztere ihr gutes Recht habe in der Predigt und frei in dieser walten dürfe, so lange sie im Dienste des Evangeliums und des dasselbe aufnehmenden Gemeindeglaubens stehe“. Der Gemeinglaube schlechtweg stellt sich dar wesentlich im Liturgischen, die individuelle Ausprägung aber, welche derselbe in der lebendigen und individuellen Person findet, stellt sich dar wesentlich im Homiletischen.

2. Nur dasjenige Individuelle, welches aus keinem gemeinsamen Glaubensgrund erfüllt wäre, kann im Cultus nicht erscheinen; hingegen muss in ihm mit zur Darstellung kommen, was lebendige Ausprägung des Gemeinglaubens in der individuellen Persönlichkeit ist. Das Glaubensleben der Gemeinde ist nicht blos in Allen Gemeines, Allgemeines, das als solches nur in For-

---

[1] *Rosenkranz*, Encyclop. S. 344.
[2] *Palmer*, S. 71. S. 688 f.

meln sich ausspricht, sondern zugleich Mannigfaltigkeit individueller Hinausführung des gemeinsamen Glaubensgrundes in die detaillirte Entwicklung und bestimmteste Ausprägung[1]. Der Cultus wäre unvollständig, wenn nur das Allgemeine in ihm dargestellt würde; voller und vollständiger Ausdruck des Gemeindelebens wird er erst durch das vollberechtigte Hinzukommen dieser individuellen Ausprägung, welche somit nicht blos dargestellt werden kann und darf, sondern soll und muss.

3. Das Allen Gemeinsame, abgesehen von individueller Ausprägung, wird sich liturgisch ausdrücken, daher es immer fehlerhaft ist, Individuelles ins Liturgische irgend betont zuzulassen, und wäre es auch nur individuelle Declamation der Formulare; die bewegliche und unendliche Mannigfaltigkeit der individuellen Ausprägung des Gemeinglaubens hingegen kann sich nur homiletisch ausdrücken, und immer wird es fehlerhaft, Allgemeines nur als solches, dem jede individuelle Bestimmtheit fehlen würde, zuzulassen, denn es führt dies auf Gemeinplätze, Phrasen und Formeln. Zu predigen ist das Wort Gottes, wie es die individuelle Persönlichkeit erfüllt, Christus, wie er lebendige Gestalt in der Person gewinnt und in die persönliche Individualität sich ausprägt.

§ 76. Dass das Homiletische wesentlich die individuelle Ausprägung des Gemeinglaubens kundgiebt, ist durch die Geschichte bestätigt.

1. Die Homilie, zuerst Gespräch und Austausch gläubiger Personen unter einander, erbaute dadurch, dass Jeder dem Andern zur Darstellung brachte, wie Christus in ihm sich ausgeprägt habe; ist doch das gesellige Gespräch schon überhaupt nur dadurch erfrischend und angenehm, dass Jeder dem Andern seine Individualität zur Anschauung giebt. Als der Cultus sich bestimmter organisirte, konnten nicht mehr Alle einander diese Darstellung darbieten; die Homilie kam an bestimmte Personen: es sollte somit nur die individuelle Glaubensausprägung, wie sie in erregtern, hervorragendern Personen zu Stande kommt, dargestellt werden. Je mehr aber diese ein Vorrecht erhielten,

[1] *Vetter* II, § 73 f. — *Eliefoth*, § 76 f.

desto bestimmter mussten sie sich an Abschnitte der heiligen Schrift binden, damit, was individuell ausgeprägt dargeboten wurde, dennoch als Gemeingut erkannt würde. Auch hatte der Redende nicht blos sein individualisirtes Glaubensleben darzustellen, sondern vermöge innigen Wechselverkehrs mit den Gemeindegliedern auch ihre Lebenssituationen, Stimmungen in sich aufzunehmen und darzustellen. Gerade das Bedürfniss, die unendliche Mannigfaltigkeit der Ausprägungen des Glaubens im individuellen Leben darzustellen, erzeugte eine immer nur vorübergehende, bewegliche, dem Individuum anvertraute Darstellungsform.

2. Die Predigt blüht in den Zeitaltern, welche der individuellen Assimilirung des gemeinsamen Glaubens volle Freiheit gewähren, wie die Reformationszeit; sinkt hingegen, so oft diese Freiheit nicht gern geduldet wird. Perioden der letztern Richtung erweitern den symbolischen und liturgischen Ausdruck, drängen hingegen die Predigt zurück, welche darum im Mittelalter verkümmern musste und in der Zeit protestantisch-orthodoxer Scholastik ausartete und liturgisirt wurde durch Einzwängung in statutarische Formgerechtigkeit. Aus demselben Grunde blieb das Homiletische in kleinern, subjectiv lebendigen Secten immer vorherrschend, und wurde vom Pietismus in fast unmethodischen Fluss gebracht. — Umgekehrt, wo man nur die individuelle Handhabung des Christenthums will und den gemeinsamen Glaubensgrund geringschätzt oder aufgiebt, wird der liturgische Cultus verkannt und zurückgedrängt; man will die Liturgie homiletisiren, den Individuen anheimgeben, sie freier Literatur, individueller Production entnehmen, und behauptet, „das Liturgische habe der protestantischen Kirche immer geschadet, und man dulde es nur ungern, weil eine Kirche es nun einmal haben müsse“[1].

§ 77. Das Homiletische, indem es wesentlich den individuell assimilirten und ausgeprägten Gemeinglauben darstellt, giebt überwiegend das Werden der Kirche kund, während im Liturgischen das Gewordensein der Kirche sich ausspricht.

---

[1] *Hufnagel*, liter. Blätter. Erlang. 1801. II, Stück 5 und 6.

1. Die lebendige Kirche ist immer eine seiende und eine werdende, der Gemeinglaube ein schon gewordener und ein sich fortwährend erneuernder; denn wahrhaft leben kann kein Gemeingut des Geistes, wenn es nicht stets wieder allen Gliedern lebendig angeeignet und von ihnen wieder bejaht und gesetzt wird. Dieses Werden und Sicherneuern des der Gemeinschaft schon Eigenthum gewordenen Glaubens wird vermittelt durch die individuelle Assimilation und Ausprägung des geistigen Gemeingutes in den ausgezeichnetern Individuen, welche das Evangelium nicht blos, wie sie es schon in der Ueberlieferung vorfinden, durch sich selbst nur hindurchgehen lassen, sondern es eigenthümlich in sich ausprägen und von seiner ursprünglichen Idee aus immer reiner in sich verwirklichen. Dies ist der stetige Reformationsprocess der Kirche, gegründet darauf, dass das Christenthum immerfort den vorhandenen Gläubigen in ihre gemeinsamen Besonderheiten und in ihr individuelles Leben hinein wahrhaft angeeignet und in ihnen ausgeprägt werden will.

2. Das Werden und lebendige Sichentwickeln des Gemeinglaubens muss im Cultus mit zur Darstellung gebracht werden, und kann es nur im Zusammenhang mit der individuellen Ausprägung, d. h. homiletisch[1]; während das schon Seiende, irgendwie relativ Abgeschlossene des Gemeinglaubens liturgisch sich kundgiebt. Auch dieser Gegensatz kann, da er Ein Ganzes gliedert, ein nur beziehungsweiser sein. Wie auch die Liturgie die Förderung der Kirche, als Forderung und Bitte aussprechen kann, so muss die Predigt in alles Weiterbilden des Glaubens den schon geltenden aufnehmen und von ihm ausgehen.

§ 78. Die Geschichte weist nach, dass das Homiletische nur da gedeihen kann, wo ein Werden und Sichstetsreformiren der sichtbaren Kirche aus der unsichtbaren anerkannt wird (§ 50).

1. Die Predigt darf nicht beschränkt werden auf das blosse Expliciren, Appliciren und Verbreiten des schon in der Kirche so und so festgestellten Glaubens; sonst muss die Kirche in Stagnation gerathen, mit der wissenschaftlichen Theologie bre-

[1] *Klöpper*, S. 185. — *Kliefoth*, § 80 f.

chen oder sie knechten, und das homiletische Leben einbüssen. Als im Mittelalter die Glaubenslehre so ziemlich für abgeschlossen galt, musste die Predigt von der Liturgie erdrückt werden: denn es fehlte ihr der wesentliche Lebensreiz. Als der Protestantismus in Symbolorthodoxie sich zurückzog, von den ungünstigen Zeitumständen (dreissigjähriger Krieg u. A.) gelähmt, musste das Predigtwesen innerlich sinken: es fehlte der belebende Trieb eines regen Assimilationsprocesses; die Orthodoxie wurde das innere Werk, durch welches man sich selig zu machen hoffte. Umgekehrt weht ein frisches Leben im Predigen, so oft das reformatorische Streben sich einer Gemeinschaft mittheilt und darum in ihrem Cultus homiletisch kundgegeben wird.

2. Während die Liturgie als Ausdruck des einmal gewordenen Gemeinglaubens nur nach grössern Zeiträumen sich erneuert, weil die Grundansichten viel langsamer sich neu bestimmen: muss das stete Sichentwickeln des Glaubens zunächst mittelst der individuellen Ausprägung immerfort die Predigt bestimmen. In der Liturgie kann ein älterer Styl noch angemessen sein, den man der Predigt nicht verzeihen würde. Die Entwicklung, von Theologie und individueller Frömmigkeit angeregt, geht cultisch nur durch die Predigt vor sich; erst wenn durch diese die Gemeinschaft allgemein gefördert ist, entsteht das Bedürfniss, die Liturgie zu erneuern, zunächst da, wo sie das Homiletische unterstützend begleitet, dann erst auch im selbstständig Liturgischen.

3. Im Allgemeinen muss der Protestantismus die Predigt besonders pflegen, weil er die sichtbare Kirche nicht als schon unfehlbare auffasst, vielmehr ganz orthodox auf deren stets fortgehende Reformation dringt (*Heidegger:* ecclesia semper reformari debet), um nicht stossweise, erschütternde Reformationen nöthig zu machen. In der katholischen Kirche, sofern sie die unfehlbare, wesentlich gewordene und seiende sein will, könnte die Predigt nicht mehr blühen, wenn der Wetteifer mit den Protestanten, ein blos äusseres Reizmittel, sie nicht im Leben erhalten müsste; daher lebt sie durchschnittlich in dem Maasse, als der Protestantismus nahe genug ist, um diesen Reiz auszuüben: oder dann tritt an die Stelle der Cultuspredigt die sogenannte Mission, welche, da doch nur die Hierarchie eigentlich die wahrhaft seiende Kirche ist, mitten im katholischen Volke selbst bald hier bald dort ihre Stationen wählt.

§ 79. Das Homiletische, dem die Gemeinschaft lebendig in sich ausprägenden, darum sie fördernden Individuum anvertraut, muss wesentlich freie Beweglichkeit haben, während das Liturgische, von der Gemeinschaft selbst normirt, als durch diese wesentlich gebunden auftritt (§ 21)[1].

1. Die liturgische Darstellung geht von der Gemeinschaft als solcher aus und wird vom Kirchenregimente wesentlich festgestellt. Sie erscheint daher im Cultus als etwas immer schon Bestimmtes, ehe nur die wirkliche Cultusvollziehung mittelst des clerikalischen Gegensatzes beginnt. Dies ist der Begriff des Gebundenen und Bindenden, durch welchen die vom Geistlichen allfällig ausgehende individuelle Ausprägung wesentlich verneint ist. Seine Persönlichkeit zwar tritt nothwendig als mitwirkende, einverstandene, das Liturgische sich aneignende auf, und stellt das Gemeinsame als das Eigenthum auch seiner Person dar, vorbehalten die nur dem Wesen, nicht auch der Form nach angeeigneten antiquirenden Bestandtheile einer der Erneuerungsperiode entgegengehenden Liturgie. Ja selbst die individuell bestimmte Persönlichkeit des Geistlichen wird untergeordnet die etwa aus einem auch der Gemeinde fühlbaren Grunde vorhandene besondere Stimmung des Momentes, z. B. in Folge der eben gehaltenen Predigt, am Vortrag der Formulare und noch mehr in der Auswahl der Lieder kundgeben; denn der Gegensatz des Liturgischen und Homiletischen, so bestimmt er ist, kann doch kein absoluter sein. — Die homiletische Darstellung muss ihrer aufgezeigten Natur nach vom Prediger, als dem individuellen Organ der Gemeinde, ausgehen, somit freie Beweglichkeit haben und der individuellen Person anvertraut sein, ihr anheimgegeben; nur dass untergeordnet gewisse bindende Ordnungen und Formen an dieser Freiheit haften.

2. Allerdings ist der Geistliche durchaus das Organ der Gemeinde, aber im Liturgischen ist er es, wie jeder Andere es auch wäre, als gläubige Person überhaupt, im Homiletischen ist er das Organ der Gemeinde als gerade diese individuelle Person;

[1] Meine Abhandlung „wiefern die liturg. Gebete bindend sein sollen, oder das Stabile einer bindenden Agende u. s. w.“ Zürich 1836. — *Pelt*, S. 605.

dort ist seine Individualität gebunden, hier soll sie in voller Freiheit sich ergehen und das Gemeinsame in sich ausprägen. Dieser Unterschied geht auch aus der zweiten Bestimmung des Homiletischen hervor, dass es überwiegend die werdende Kirche darstellt, somit das Sein der idealen. Der Prediger ist nicht blos der Mund dieser gegebenen Kirche und Gemeinde, sondern auch das Organ Christi und seines Geistes [1]. Er soll sogar den schon vorhandenen und fixirten Kirchenglauben, wie derselbe z. B. als Orthodoxismus auftrat, aus Christus läutern und fördern, so zwar, dass die Gemeinde diese Läuterung als eine aus Christi Geist kommende erkennen, und darum für dieselbe empfänglich sein kann; denn was fremd wäre oder für einmal als Christo fremd wenigstens aufgefasst würde, kann nicht erbauen, gehört nicht in den Cultus.

§ 80. Geschichtlich hat sich immer das Liturgische in bindender, das Homiletische in freier Form geltend gemacht, so dass entgegengesetzte Versuche allemal sehr bald abgewiesen und als Verkehrung der Begriffe erkannt worden sind.

1. Das Liturgische als Selbstständiges hat sich immer in einem Complex von Formularen d. h. in einer Agende fixirt; wo es bestimmt ist, die homiletischen Acte unterstützend zu begleiten, hat es sich in Form von Sammlungen zur Auswahl verwirklicht — kirchliches Liederbuch. Agende und Liederbuch sind von der Gemeinschaft als solcher sanctionirt worden. Schon dieser Unterschied beider liturgischer Sphären ist begrifflich begründet, so dass Abweichungen nie haltbar gewesen sind. Man hat etwa die Agende, um dem steten Einerlei der zu brauchenden Formulare zu entgehen, der Form von Sammlungen zur Auswahl annähern wollen. Dass die Aushülfe verkehrt war, und eher die Liturgie, wie der alte Messkanon, nach Hauptzeiten des Kirchenjahres abwechselnde, aber für jede gottesdienstliche Zeit bestimmt angeordnete Formulare geben sollte, ist anderwärts ausgeführt worden [2], obgleich der Vorschlag sich bisher nur theoretischer Zustimmung zu erfreuen hat [3].

[1] *Kliefoth*, § 84.

[2] Bindende Agende u. s. w.

[3] *Ebrard*, reform. Kirchenbuch, S. 4.

2. Das Homiletische hat sich nur in frei beweglichen und unendlich mannigfaltigen Vorträgen verwirklichen können. Fixirte Postillen waren nur ein trauriger Nothbehelf in Zeiten, wo die nöthige Bildung zum Selbstpredigen fehlte; sogar das Aufkommen des Perikopenzwangs scheint mit dem Verfall der Predigt im Zusammenhang gestanden zu haben, obgleich in regern Zeiten die Predigt auch bei den Jahr für Jahr gleichen Perikopen gedeihen konnte. Umgekehrt ist die Freigebung des Liturgischen an die individuelle Person des Predigers eine begriffswidrige Verkehrtheit: die Kirchengebete würden sich in homiletische Acte, betende Predigtabschnitte verwandeln; die Erbauung würde nicht mehr die liturgische, stilles Sichversenken in den längst unser wohlbekanntes Eigenthum gewordenen Inhalt, sein; die homiletische, durch Prüfung des Vorgetragenen oder Erwartung des noch nicht Vorherzusehenden bedingte Erbauung würde statt jener erstern eintreten.

§ 81. Je bestimmter das Homiletische der freien gläubigen Individualität des Geistlichen anvertraut wird, desto mehr muss dieser eine den Gemeinglauben lebendig in sich ausprägende Individualität sein, aber den Gemeinglauben nicht blos als äusserlich gegebenen, sondern zugleich als den ideal in der unsichtbaren Kirche von Christus und seinem Geiste wesentlich normirten, und in absoluter Vollendung anzuschauenden.

1. Während die Liturgie ohne weitern Schutz auftritt — die Gemeinschaft ist's ja, von welcher dieselbe ausgeht —: scheint für das Homiletische derjenige Schutz nothwendig, welcher die Gemeinde sicherstellt gegen Ausartung des Individuums, dem sie so Vieles anvertraut. Dieser Schutz ist aber nicht von Anfang an Bedürfniss gewesen, und wo er nöthig wurde, ist er niemals ausreichend zu finden. Weit wesentlicher ist für den homiletischen Cultus, dass der individuell ausgeprägte Glaube wirklich von der Gemeinde als ein aus ihrem Gemeinglauben hervorgegangener, ihr in der That angehöriger erkannt werden könne. Dieses Bedürfniss liegt im Wesen des homiletischen Cultus selbst, und wird darum vom Geistlichen eben so sehr gefühlt,

als von der Gemeinde, während jeder Schutz des einen Theils gegen den andern ein schon abnormes Verhältniss voraussetzen müsste. Das Bedürfniss wird noch grösser, wenn die Predigt den vorhandenen Gemeinglauben auch läutern, reformiren und veredeln soll; wenn abergläubige, buchstäbelnde Elemente noch auszumerzen sind, oder im zu äusserlich verstandenen Dogma die es beseelende Idee in ihr Recht eingesetzt werden muss; denn schlechtweg sagen: „die Predigt ist eine Gesammtstimme der Gemeinde an ihre einzelnen Glieder“ [1], heisst die reformirende Förderung ausschliessen.

2. Die Homiletik kann nur das innere cultische Bedürfniss entwickeln, indem sie die Rechtsverhältnisse der Theorie des Kirchenregiments überlässt, zufrieden, wenn nur dort keinerlei Bestimmungen beliebt werden, durch welche die volle Entfaltung des homiletischen Lebens gehemmt würde. Die Homiletik fordert Anerkennung des Rechtes theils zu individueller Ausprägung des Gemeinglaubens, theils zur Steigerung und Läuterung desselben aus dem Geiste Christi, oder mit andern Worten: immer fortschreitende Annäherung der sichtbaren, gegebenen an die unsichtbare und ideale Kirche. Für beides fordert die Homiletik diejenigen Formen und Ordnungen, welche das so Dargestellte für die Gemeinde als ihr wahres Eigenthum und Erbgut erkennbar machen.

§ 82. Das Homiletische, soweit es einfach die individualisirte Explication des schon kirchlich geltenden Gemeinglaubens ist, bewährt sich als dieses durch den cultischen Einklang mit dem liturgischen, in symbolischen Grundzügen ausgesprochenen Glauben, womit sich eine ganz einfache Berufung auf die heilige Schrift verbindet.

1. Die protestantische Kirche erweist im Gegensatz zum gesetzartig fixirten Katholicismus ihr Leben durch stetes Hervorbringen individueller Gestaltungen des Gemeinglaubens, welche die Gemeinschaft erfrischen. Daher herrscht das Homiletische im Cultus vor. Es ist vor Allem Explication, Hinausführung der gemeinsamen Glaubensmomente in die volle Wirklichkeit des in-

[1] *Kliefoth*, § 90; vgl. indess § 93.

dividuell bestimmten concreten Lebens. Hier ist wenig Gefahr des Missbrauchs homiletischer Freiheit. Die Nachweisung, dass wirklich nur schon anerkannter Gemeinglaube individualisirt werde, findet sich in der Anlehnung an das Liturgische, mit welchem es im fühlbaren Einklang steht, oder worauf es sich auch ausdrücklich berufen kann. Man citirt Stellen aus Gebetsformeln, aus liturgischen Symbolen, aus den kirchlich eingeführten Liedern und Katechismen, oder lehnt sich stillschweigend an die Liturgie an, welche schon von biblischen Elementen durchdrungen ist.

2. Die Nothwendigkeit, den Cultus in Einem Sinn und Geist, als Ein Ganzes zu erhalten, somit im Homiletischen mit der Liturgie zusammenzustimmen, leuchtet ein, und wird es dem Prediger leicht machen, die Predigt als den ausgeprägten Gemeinglauben erkennen zu lassen. Die Liturgie hat immer eine gewisse symbolische Bedeutung; sie kann nur das kirchlich Geltende enthalten. Lebt dieses wirklich noch in der Gemeinde, so wirkt die Liturgie von selbst dahin, dass das Homiletische auf seinem Boden sich zu erhalten und aufzubauen sucht, und giebt dem Prediger eine cultische Haltung, wie blosse Verpflichtung auf irgend ausführliche Symbole sie ihm nicht zu geben vermögen. Auch der Typus und Charakter der Confession ist in der Liturgie vollkommen zureichend ausgedrückt für den Cultus, und muss darum auch dessen homiletischer Seite sich mittheilen.

3. Das blosse Expliciren und Appliciren des im Wesentlichen schon liturgisch festgestellten Gemeinglaubens ist ganz besonders die Aufgabe desjenigen Homiletischen, welches liturgische Acte unterstützend begleitet. Wenn an Trauungs-, Beerdigungs-, Tauf-, Confirmations- und Abendmahlshandlung eine Rede angeknüpft wird: so ist einfach die liturgisch ausgedrückte Bedeutung dieser Handlungen bestimmter auszuführen und auf die Zuhörer anzuwenden. Bibelsprüche werden wie in der Liturgie so in der homiletischen Rede vorkommen, aber einfach als klassische Ausdrücke für die vorzutragenden Gedanken, weniger hingegen als Mittel zur Bewährung dieser Gedanken. Sollte hingegen der Gemeinglaube in irgend einem auf diese Handlungen bezüglichen Punkte noch geläutert und gefördert werden müssen, so wird nicht die Altarrede, sondern die vor der ganzen Gemeinde zu haltende Predigt sich dieser Aufgabe widmen.

§ 83. Das Homiletische, besonders wo es dem Werden und Sichentwickeln des Gemeinglaubens zugewandt ist, bewährt sich auf bestimmte Weise als Eigenthum und Erbgut für die Gemeinde durch die Berufung auf die heilige Schrift.

1. In positiven Religionen kann alles Reformiren nur reinere Aneignung des ursprünglichen Wesens dieser Religion sein, ein Zurückgehen auf den Stifter und seinen Geist. An diesen ist schon die Erhaltung, nothwendiger noch die innere Förderung der Kirche gewiesen. Daher wird neben dem allgemeinen Sichanknüpfen des Homiletischen an die heilige Schrift in reformirenden Zeiten noch eine besonders energische Berufung auf dieselbe eintreten, und überhaupt der Prediger diese Berufung am meisten nöthig finden, wo er ein Element des Gemeinglaubens, wie es bisher kirchlich gegolten, zu läutern sucht, z. B. eine starre Prädestination, mechanische Lehre von der Erbsünde und Erlösung; oder wo ein sonst geltendes Element durch irrige Einwürfe gefährdet ist und darum apologetisch und polemisch als wohlbegründet dargethan werden muss. Was dem Prediger hier Bedürfniss ist, das ist es auch für die Gemeinde, welche nie mit fremdem, sondern immer nur mit dem ihr zukommenden Eigenthum erbaut werden kann[1].

2. Dieses reformirende Element im Predigen ist aber nicht etwa ein Zurückdrängen des kirchlich Entwickelten in die noch weniger entwickelte biblische Gestalt des Dogma's, vielmehr ein Zurückleiten zu dem in der einfachen Urgestalt klarer hervorleuchtenden, ewig sich selbst gleichen Wesen des Christenthums. Darum kann die Berufung auf die Bibel nicht blos dem Buchstaben gelten; man will ja nicht die erste, einfachste Erscheinungsform, sondern das alle successiv auftretenden Erscheinungsformen beseelende ideale Wesen nachweisen, um damit in der jetzt verbreiteten dogmatischen Erscheinungsform das Unangemessene zu berichtigen, das Starre zu beleben, den blossen Niederschlag zu beseitigen, das Missbildete zu veredeln. Die Bibel ist das unentbehrliche Mittel, diesen Process, soweit er im Zusammenhang mit der individuellen Ausprägung des Gemeinglau-

[1] *Kliefoth*, § 93 f.

bens homiletisch vorkommen wird, zu regeln und als einen gesunden darzustellen. Er kann vorkommen nur so weit, als die Gemeinde zur Empfänglichkeit geweckt ist und das Bedürfniss zu fühlen vermag. Hierüber hinausgehende Bestrebungen, sogar wenn sie richtige wären, müssten den Cultus seinem Begriff entfremden; die Predigt darf nicht neologisch sein, nicht eben erst der theologischen Discussion unterliegende Elemente der Kirche schon zumuthen wollen: daher gleich nach der Reformation an vielen Orten sich festgesetzt findet, dass der Prediger keine neuen Dogmen auf die Kanzel bringe, er habe sich denn vorher die Zustimmung der Synode erworben — eine vom Symbolzwang sehr verschiedene Maassregel.

§ 84. Das Gebundensein des Homiletischen theils an die Liturgie, theils an die Bibel, steht in umgekehrtem Verhältnisse zu einander, so dass je mehr das eine, desto weniger das andere sich geltend macht.

1. Das Homiletische ist also zwiefach in seiner freien Beweglichkeit bestimmt und gehalten oder gebunden durch die Uebereinstimmung theils mit der Liturgie, theils mit der Bibel. Ueberall beide gleich hervorzuheben, ist nicht wahres Bedürfniss, aber beide werden irgendwie immer vorhanden sein in umgekehrter Betonung. Wo mehr nur der schon liturgisch ausgedrückte Glaube explicirt und angewendet wird, da ist die biblische Bewährung nicht mehr so nöthig: die Altarreden haben daher keinen Text, sie schliessen sich an die liturgisch dargestellte Handlung an. Wo unmittelbar Biblisches dargelegt wird, bedarf es einer Berufung auf liturgische Elemente nicht, es wäre denn, dass man sich bei unsicherer Auslegung der Zustimmung der Kirche erfreut; aber die Predigt schliesst sich an keinen besondern liturgischen Act an.

2. Wie sehr es dennoch jeder Predigt Bedürfniss ist, ihren Einklang mit dem Gemeinglauben auch liturgisch anzudeuten, zeigt die wohlbegründete Sitte, vor oder nach der Predigt solche Verse singen zu lassen, welche an den jedesmaligen Inhalt der Predigt anklingen[1]. Da die Liturgie in ihrem Unterschied von der heiligen Schrift das kirchlich Gewordene, in Geltung Getre-

[1] *Palmer*, S. 596 f.

tene, somit die kirchliche Lebenstradition cultisch ausspricht: so muss nach protestantischen Grundsätzen nöthigenfalls die liturgische Bewährung der biblischen weichen; aber ein Cultus ohne liturgisch sich ausdrückenden gewordenen Gemeinglauben ist so wenig denkbar, dass der protestantische, wie der urchristliche Cultus, eigentlich erst Cultus geworden ist, als ein recipirter Gemeinglaube geltend geworden war und sich nicht erst zu Stande zu bringen suchte.

§ 85. Der homiletische Vortrag, obgleich diese Bewährung seines Inhaltes am Gemeinglauben aufzeigend, kann dennoch als individuelle Ausprägung des Gemeinsamen nur so zur Darstellung kommen, dass den Gemeindegliedern die freie Aufnahme, und das Recht, ja die Pflicht der Prüfung zugetheilt bleibt.

1. Auch dies ist eine Eigenthümlichkeit des Homiletischen gegenüber dem Liturgischen. Was der Individualität darzubieten anvertraut ist, das kann auch nur frei von den zuhörenden Individuen als Ausdruck auch ihres Innern adoptirt und aufgenommen werden. Prüfend gehen sie in die Predigt ein und assimiliren sich den Inhalt selbst wieder nach Maassgabe ihrer eignen Individualität. Die Prüfung hat eine zwiefache Richtung, theils ob das Vorgetragene in der That aus dem Gemeinglauben stamme, was, wo es nöthig wäre, an Liturgie und Bibel ersehen wird —, theils ob die dem Gemeinglauben gegebene Ausführung und Ausprägung in die eigne Individualität mehr oder weniger eingehe, ihr zusage; denn von jeder Predigt werden die verschiedenen Zuhörer, obgleich zu Einer Gemeinde vereinigt, sehr verschiedenartig angesprochen.

2. Ganz folgerichtig hat der Protestantismus das Recht, ja die Pflicht freier Prüfung der Predigt, namentlich am Maassstabe der Schrift vollständig gefordert (§ 54, 3), weil die Predigt eben dem Individuum und seiner wesentlich freien Bewegung anvertraut wird. In der katholischen Kirche wird die Unterwürfigkeit der Laien unter das klerikalisch Dargebotene hervorgehoben; folgerichtig, da die individuelle Freiheit des Klerikers auch nicht anerkannt wird. Ein misstrauisches Prüfen wäre freilich das Zeichen des schon gestörten Verhältnisses; ein geneigtes, leben-

diges Zuhören und Prüfen aber ist das Mittel reger Assimilirung des Vorgetragenen.

3. Damit ist nicht zu verwechseln die pietistische Neigung, des Predigers Wiedergeburt und werkthätige Heiligung kennen zu wollen, ehe man sich von ihm erbauen lassen dürfe. Gegen diese Prätension ist der kirchliche Grundsatz festzuhalten, dass das Wort Gottes wie die Sacramentsgnade auch durch unvollkommene Organe heilskräftig hindurchwirken könne[1]; denn wo wäre das ganz würdige Organ zu finden? Ein anstössig Unwürdiger wird sich ohnehin nicht halten können, und dafür ist auch kirchenregimentlich gesorgt. Die moderne wählerische Beurtheilung der Prediger, welche das der Predigt zu schenkende Vertrauen durchaus an die Gläubigkeit der predigenden Person knüpft, ist — mag sie übrigens veranlasst sein, wodurch sie wolle — kein Zeichen von frischem und getrostem Glauben bei den Urtheilenden. Auch wird gerade der schwächere Prediger sich leicht merken, wornach diese Zuhörer am eifrigsten fragen, und sich subjectiv unwahr in eine Glaubensweise hineinarbeiten und hineinreden, welche an den Satz erinnert: „Sie lassen sich Lehrer kommen, nach denen ihnen die Ohren jucken."

4. Zum wahren Ausdruck der Gemeinde wird die Predigt erst dadurch erhoben, dass der concret ausgeführte Gemeinglaube sich der vollen Zustimmung der Zuhörer erfreut. Sie sollen empfinden: auch mein bestes Eigenthum fühle ich ausgesprochen, die Predigt ist auch Darstellung meines Glaubens, ich muss beistimmen und sie anerkennen. Dadurch nimmt auch der Zuhörende Antheil am Produciren, indem er zuerst empfänglich und geneigt gestimmt wird, in diese Darstellung einzugehen, sodann, je mehr sein Interesse steigt, desto mehr von der blossen Receptivität zum spontan freudigen Mitwirken und Beistimmen — das Beifallklatschen zu Chrysostomus Zeit wird Niemand loben — erregt wird, und endlich die Predigt auch später noch reproducirt, soweit sie sein Eigenthum geworden. Dies sind die Formen des homiletischen Erbautwerdens.

§ 86. Da das wirkliche Zustandekommen der homiletischen Darstellung, als eines Ausdrucks für die gemein-

[1] Reform. Dogmatik II, S. 591 f.

samen innern Güter aller Gemeindeglieder, nicht einseitig vom Individuum des Geistlichen sich ableiten kann: so muss er im pastoralen und halieutischen Gebiete bemüht sein, das Glaubensleben, wie es in der Gemeinde und ihren Gliedern sich ausprägt, in sich zu vernehmen, sich zu assimiliren und es an der heiligen Schrift geläutert zu predigen. Dies begründet die homiletische Popularität.

1. Wieder eine nähere Bestimmtheit des Homiletischen gegenüber dem Liturgischen. Der Prediger hat seine homiletische Freiheit für den Kirchendienst zu verwenden, für die Gemeinde. Seine christliche Individualität bildet sich nicht isolirt, sondern im lebendigsten Verkehr mit den Gemeindegliedern, daher nur wer zugleich Pastor und Katechet ist, der Predigt den vollen cultischen Charakter geben, sie zum Ausdruck der Gemeinde selbst erheben kann. Nicht was gerade die Person des Geistlichen z. B. theologisch beschäftigt, ist darum schon zu predigen, sondern was in der Gemeinde Empfänglichkeit finden, ihre Bedürfnisse befriedigen, sie erbauen kann. Ausübung der Seelsorge, sowohl der aufsehenden, beachtenden, als der behandelnden, ist für den Prediger eine unerlässliche Bedingung. Auch die katechetische Unterweisung der Jugend ist förderlich für den Prediger, weil er die Seelsorge am gründlichsten üben kann an denen, die er als Katechet kennen gelernt hat. Der Geistliche hüte sich, die Seelsorge nur auf Zurückbleibende auszudehnen, als wären die gesund Fortschreitenden für die Seelsorge gar nicht vorhanden; die beachtende Seelsorge soll sich auch auf diese erstrecken, und gerade hier erfrischt und hebt sich der Geistliche an den Kundgebungen wahrer Frömmigkeit besserer Glieder.

2. Dieses Vernehmen der Frömmigkeit, wie sie in der Gemeinde sich äussert, giebt die Fähigkeit, in der Predigt ächt cultisch die Frömmigkeit der Gemeinschaft darzustellen. Aus solchem Rapport mit der Gemeinde geht die Popularität des Predigens hervor, welche viel zu äusserlich nur auf Styl und Darstellungsform bezogen würde. Popular sein ist ein weiterer Begriff; popular ist, wer von der ihn umgebenden Gemeinschaft als sie repräsentirend, verstehend und von ihr verstanden anerkannt wird, kurz wer geeignet ist, den Stimmungen der Gemein-

schaft einen dieselbe erfreuenden Ausdruck zu geben. Popular ist der Prediger, welcher die religiöse Stimmung der Gemeinde in sich vernimmt, sie als Organ auszusprechen, an der heiligen Schrift zu läutern und zu heben vermag, so dass, was er der Gemeinde geben will und zumuthet, von dieser selbst als das ihr in Wahrheit zukommende Eigenthum oder Erbe erkannt und empfunden werden kann.

3. Ungenügende Begriffe von der Popularität haben lange sich erhalten; dass man sich nach den Ungebildeten, dem gemeinen Volk zu richten habe, indem dann die Uebrigen das Verständniss schon fänden[1], kann nicht zugegeben werden. Pöbelhaft würde man freilich dadurch nicht, denn im Cultus giebt es keinen Pöbel. Aber alleinige Angemessenheit der Predigt zum Bildungsgrad gerade nur der Ungebildetsten kann nicht gefordert werden: vielmehr wird man dem durchschnittlichen Bildungsgrad angemessen reden sollen; sonst wird man bei den Gebildetern unpopular. Je gleichmässiger die Bildung einer Gemeinde ist, desto leichter lässt sich popular zu ihr reden, denn jeder Vernünftige weiss verstanden zu werden von dem, welchen er kennt. Weit wichtiger ist die innere, christlich-cultische Popularität, als wahre Wurzel jener äussern. Durch sie wird der Geistliche zwar nicht, wie im Liturgischen, nur das Organ, sondern das Herz und der Mund der Gemeinde. „Der Prediger hat sich mit ihr in Wechselwirkung zu setzen, mit ihr verbunden zu predigen, so dass sie in ihm mitpredige“[2].

CAP. III.

Der homiletische Begriff in der Bestimmtheit des Oratorischen.

§ 87. Der homiletische Cultus kann seinem dargelegten Begriffe nach nur in der Bestimmtheit des Oratorischen sich verwirklichen; nicht zwar so, dass eine Rhetorik von anderwärts her blos entlehnt und angewandt

---

[1] *Rehkopf*, Grundriss der Homiletik, § 6. — *Köster* a. a. O. S. 173. — *Pfenninger*, über die Popularität im Predigen. Winterthur 1777. — Vgl. *Palmer*, S. 634 f. — *Kliefoth*, § 79.

[2] *Pelt*, S. 663.

würde, sondern so, dass er selbst die christliche Cultusberedsamkeit gesetzmässig erzeugt[1].

1. Der Begriff des Homiletischen als Cultus, näher als von der liturgischen unterschiedene Bestimmtheit des Cultus, giebt sich endlich die Bestimmtheit des Oratorischen. Eine Darstellung der nachgewiesenen Art kann nicht in symbolischer Form oder als schöne Kunst auftreten; sie muss sich am logischen (§ 42) Ausdruck verwirklichen, und zwar in den Formen der Rede, des Oratorischen. Dieses zu zeigen, kann nicht der speciell formellen Homiletik überlassen werden; schon die allgemeine, principielle Homiletik muss das Homiletische als ein Oratorisches aufzeigen.

2. Das Verhältniss des Homiletischen zum Rhetorischen ist ungleich aufgefasst worden in verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Standpunkten aus; immer ungenügend, wenn man es als ein blosses Sichzueinanderverhalten zweier von vorn herein geschiedener Begriffe, sei es nun als ein freundliches, sei es als ein feindliches, bestimmte. Die Unzulänglichkeit dieses Verfahrens hat sich schon dadurch herausgestellt, dass die beiden entgegengesetzten Bestimmungen des Verhältnisses einander immer abzulösen pflegten. Hat ein Zeitalter die Rhetorik sehr stark in die Predigt aufgenommen (*Reinhard-Schott'sche* Periode), so folgt in der Regel die Reaction, welche in der Homiletik nichts von der Rhetorik wissen will (moderner Evangelismus, z. B. bei *Stier*, *Beck* u. A.); und wenn diese Ansicht sich breit gemacht hat, so pflegt wieder die andere aufzukommen. In Zeiten zerfahrener Theologie, wenn weniger Eine kirchliche Theologie herrscht als mehrere theologische Schulen und Partheien, pflegen diese entgegengesetzten Bestimmungen neben und wider einander zu laufen; ein sicheres Zeichen, dass Homiletik und Rhetorik nie ganz von einander lassen und nie ganz zusammenfallen, somit nicht ein blosses Verhältniss zu einander haben, da dieses doch von Niemand haltbar bestimmt werden kann. *Nitzsch* p. 22: — assentior, etiam praedicationem, quae vocatur, esse orationis et eloquentiae notioni, ergo et publice dicendi legibus, tum naturalibus tum moralibus, subjiciendam. Neque hic cum *Stierio* sen-

[1] *Nitzsch* l. l. pag. 22.

imus, qui laleticam suam a rhetorica communi nimis absoluto iscrimine disjungit, ratus se posteriorem sine injuria contem- im judicare posse cet.

3. Das Predigen und das rhetorisch Reden[1] sind einander icht ursprünglich fremd und später erst auf einander bezogen vorden, so dass man mit und ohne diese Beziehung predigen önnte; so wenig als das christliche Denken und die allgemeine ogik, das Bibelauslegen und die allgemeine Hermeneutik, das hristlich Sprechen und die allgemeine Grammatik sich nur usserlich zu einander in ein Verhältniss setzen. *Nitzsch* l. l.: adem, quae logicae, quae grammaticae, etiam rhetoricae causa st. Certe nos homileticam esse rhetoricam sacram non nega- nus. Der Schein blos äussern Zusammenkommens von Homile- ik und Rhetorik ist nur daher entstanden, dass eine schon sehr usgebildete Rhetorik der Alten ausser dem Christenthum ent- tanden war und nun theils in ausgearteter Rednerei und Sophi- terei, z. B. zu Korinth, mit der apostolischen Predigt zusammen- raf, folglich abgestossen wurde; theils aber in ihrer ältern und esunderen Form studirt, von Vätern der Kirche dann benutzt vurde, ehe im Christenthum selbst die Beredsamkeit und ihre heorie eine gleiche Höhe erreicht hatten. Das christliche Pre- igtwesen hätte sich aber auch ohne die vorgefundene Rhetorik, reilich langsamer, eine wahrhaft oratorische Theorie und Praxis rzeugt. Hierin wird es gefördert durch die alte Rhetorik und lassische Beredsamkeit, und mit Recht hat *Calvin* gewarnt vor em schwachgläubigen (so sehr er meint gerade starker Glaube u sein!) Rigorismus, welcher die Gaben und Fertigkeiten, die ott ausserhalb des Christenthums der Menschheit gespendet hat, u benutzen nicht den Muth hätte. Limitationen dieser Benutzung ind gerechtfertigt nur gegen Uebertreibungen; denn sich aneig- en kann das Christenthum nur, was ihm zusagt, was es selbst u erzeugen suchen würde, wenn sich dasselbe nicht schon vor- ände. Da die Christen Menschen sind, so sprechen sie nach en allgemeinen grammatischen, denken nach den logischen und eden nach den rhetorischen Gesetzen, ob diese kennend oder icht. Aber wie die rhetorischen Gesetze für die Beredsamkeit er Griechen und Römer sich näher bestimmt haben, so auch für die

[1] *Pelt*, S. 657. *Sickel*, S. 38. *Schott*, *Hüffell*, *Herder* u. A.

Predigt; klassische Rhetorik und christliche Homiletik können somit, obwohl von denselben Grundgesetzen ausgehend, nicht zusammenfallen. Die allgemeine Rhetorik erscheint in einer besondern Bestimmtheit, wo sie als Homiletik sich ausprägt. Eine solche zu erzeugen war man immer genöthigt; selbst die Pietisten suchten eine oratoria sacra, wenn sie dieselbe auch von den eiteln Kunststücken damaliger Homiletik befreien wollten und bald allzu unmethodisch verfuhren. *Keckermann* rhet. eccl. praefat. sagt mit Recht: Citant nonnulli 1 Corinth. 1, 2, ubi Paulus ait, sese non venisse cum eminentia facundiae. Sed qui eloquentiam ibi damnet is, qui unus omnium Apostolorum eloquentissimus ob summam dicendi vim pro Mercurio fuit habitus? qui artificiosissime structis orationibus apud Felicem et Festum causam dixit? Non igitur illam ecclesiasticam docendi, hortandi, consolandi vim ac potentiam, qua prae scribis et Pharisaeis polluit servator noster, illic perstringit apostolus, sed fucatam illam — facundiam, quae religionem inflectit ad hominum cupiditates, — leves illas rhetoricationes, ut perpetuo Graecis fuerunt familiares et potissimum eo tempore, quo Paulus Corinthum mittebatur.

§ 88. Das Oratorische ist eine Bestimmtheit, welche in der reinen Idee cultisch darstellenden Handelns noch nicht enthalten ist, sondern aus dem wirksamen Handeln hervorgeht, welches, im Darstellenden zuerst nur gebunden vorhanden, im Cultus der sichtbaren Kirche nothwendig sich geltend macht; denn die oratorische Rede entsteht nur, wo eine Wirkung auf den Willen beabsichtigt wird.

1. Die reine Idee des Cultus ist rein darstellendes Handeln, in welchem das Oratorische so wenig enthalten ist, dass eine abstracte Theorie die Beredsamkeit darum aus dem Cultus hinausweist (§ 64). Die reine Idee kann aber nur im himmlischen Jerusalem verwirklicht gedacht werden als Cultus lauter und vollkommen schon geheiligter Christen, welche einander die individuelle Ausprägung ihres Christseins zur Darstellung bringen, nicht aber eine Veränderung in einander, d. h. eine Wirkung auf einander beabsichtigen könnten. Die Form solcher Darstellung müssten wir uns als poetische, nicht als Beredsamkeit denken.

le weniger aber der Cultus rein nur in dieser vollkommenen dee sich verwirklicht, desto mehr muss er wirksames Handeln ns Darstellende aufnehmen, die einzelnen Glieder müssen Ver- nderungen in einander bewirken wollen. Dies ist der Cultus der ichtbaren Kirche auf Erden, dessen Wurzel das darstellende landeln ist, der sich aber nicht entfalten kann, ohne das in llem darstellenden Handeln gebunden liegende Wirksame zu ent- inden. Wo es neben der cultischen eine pastorale und halieu- ische Sphäre des christlichen Lebens giebt, kann der Cultus nur n lebendigem Zusammenhang mit beiden andern sich verwirklichen.

2. Der liturgische Cultus bleibt wesentlich darstellend, Aus- ruck des gemeinsamen Glaubens und seiner Grundgefühle. Auch as Homiletische ist ursprünglich darstellend; es stellt dar, wie er gemeinsame Glaube in unendlicher Mannigfaltigkeit sich näher estimme und auspräge. Während jenes in wenig beharrlichen cten sich befriedigt, kann dieses nur in unendlicher Vielheit nd Verschiedenheit von Acten sich verwirklichen. Ein Perikoencyclus kann wohl andeuten, dass diese Textzahl genüge, ber nur in der Voraussetzung, jeder Text verstatte eine grosse lannigfaltigkeit homiletischer Benutzung; wie denn wirklich beim erikopenzwang weniger Text-auslegend gepredigt wird, als bei reigebung der Texte. Das Homiletische bleibt aber nicht blos rstellend, da es nicht schlechthin Gemeinsames und Eigenthum ller ausspricht, sondern Ausprägung des Glaubens im Einzel- ben darstellen, somit den andern Einzelnen mittheilen wird. ie Darstellung wird Mittheilung, was im Liturgischen nicht der ll ist. Wäre die individuelle Ausprägung nur darzustellen, so ürde das Homiletische in die schöne Kunst[1], namentlich in Poesie id Gesang eingehen; darstellende Mittheilung aber, sobald sie it Bewusstsein und Absicht eine Wirkung bezweckt, verwirk- ht sich als Rede, tritt in den Dienst eines Zweckes und folgt n Regeln der Zweckmässigkeit. Der Homilet tritt daher weder chtend, noch singend, noch mimisch-dramatisch auf, sondern dend im engern Sinne des Wortes. Die schöne Kunst kann r im Liturgischen cultisch auftreten, weil nur dieses rein dar- llend bleibt. Freilich das blos Allgemeine wird künstlerisch

[1] *Hegel*, Vorlesungen über die Aesthetik, I. S. 43. — *Schleiermacher*, Entw. eines Systems der Sittenlehre, S. 248 f. — *Schott* a. a. O. § 9.

erst darstellbar, wo es eine Allen zusagende, darum ausgezeichnete Ausprägung erreicht hat, welche aber selbst, wie die Typen heiliger Figuren oder die Kirchenlieder, allgemeine Anerkennung in einer Kirche gefunden hat. Da zur darstellenden Mittheilung im homiletischen Cultus noch die pastorale Anregung und halieutische Erschütterung hinzukommt: so müssen seine entwickelten Vorträge Acte der heiligen Beredsamkeit werden (§ 33). *Keckermann* 1: Rhetorica ecclesiastica est ars persuadendi ecclesiae Christi res ad salutem necessarias.

3. Das *Mosheim*'sche Bedenken abstracter Cultidee gegen die Beredsamkeit ist mit der Bedenklichkeit rigoroser Frömmigkeit des vorigen § nicht zu verwechseln. Diese richtet sich wider die Beredsamkeit, weil der göttliche Inhalt seine immerhin beabsichtigten Wirkungen ohne menschliche Beredsamkeit hervorbringe, ja durch dieselbe nur gehemmt werde. Der göttliche Inhalt redet aber nicht selbst, sondern in und durch menschliche Prediger, die eben, weil heiliger Inhalt sie erfüllt und Andern mitgetheilt werden will, nach den Gesetzen der heiligen Beredsamkeit reden, gemäss welchen Christus selbst und die Apostel beredt verfuhren.

§ 89. Das Homiletische, indem es sich die oratorische Bestimmtheit giebt, unterscheidet in sich den Zweck von den Mitteln zu seiner Erreichung.

1. Der rein darstellende Cultus ist Selbstzweck (§ 31): man hält Gottesdienst um Gottesdienst zu halten, nicht aus anderweitigen Beweggründen, sonst würde der Cultus blos das Mittel für anderweitige Zwecke. Die gläubige Gemeinde befriedigt sich dadurch, dass sie ihren Glauben cultisch darstellt, und die Einzelnen werden einfach hiedurch erbaut. Im Liturgischen schon ist Inhalt und Form der Darstellung zwar unterschieden, aber nicht als Zweck und Mittel. Im Homiletischen wird die Unterscheidung viel stärker; es ist nicht der Inhalt für sich allein, welcher, indem er dargestellt wird, die Form als sein blosses Aeusserlichwerden hervorruft; die Form wird vielmehr abhängig von dem Zwecke, welchen die Stoffmittheilung erreichen soll. Dieses Bestimmtwerden der Form durch den Zweck giebt den oratorischen Charakter.

2. Aber einer Beredsamkeit, die im Cultus und auf cultischen

Wurzel stehen soll, ist es unmöglich, den Zweck nur äusserlich mit dem darzustellenden Stoff in Beziehung zu setzen, so dass der mitzutheilende Stoff nur ein äusseres Mittel wäre und nach erreichtem Zweck als gleichgültig wegfallen könnte. Schon die weltliche Beredsamkeit würde bei durchaus nur solchem Verhalten von Inhalt und Zweck der Rede ins Sophistische ausarten. In der homiletischen Rede kann nichts Andres bezweckt werden, als dem Stoff die in ihm selbst liegende Wirkung auf die Gemüther abzugewinnen und zu verbreiten; es ist der christliche Stoff selbst, welcher sich, um die von ihm ausgehenden Wirkungen zu erreichen, im Prediger die oratorische Form giebt; nicht der Inhalt an sich, nur seine oratorische Form ist als blosses Mittel zum Zweck zu begreifen. Da nun der christliche Stoff seine Wirkungen in sich selbst trägt, wesentlich beharrlich bleibende, nicht blos momentane, wie sie der weltlichen Beredsamkeit zunächst genügen: so muss der Stoff wirklich mitgetheilt werden, soweit er die Wirkung ausübt, welche man geltend machen will. Daher wird das Expliciren des Stoffes sehr sorgfältig als eine wesentliche Aufgabe behandelt. Die Form kommt also nicht blos von Aussen her an den Stoff heran, sondern aus dem Stoff selbst, indem er seine Wirkungen hervorbringt. Das blosse Auftragen einer für sich irgendwo gemachten rhetorischen Form ist immer Verfall, Scholasticismus in der Homiletik, und tritt ein, wo man die Predigten nicht erzeugen kann, sondern machen muss.

§ 90. Der Zweck homiletischer Mittheilung ist rhetorische Erbauung, immer das gewollte Geltendmachen der im Stoff selbst liegenden Wirkung für die Gemeinde.

1. Wie sehr die Begriffe Cultus und Beredsamkeit der Vermittelung bedürfen, zeigt schon der Satz, dass jener Erbauung, diese aber Ueberredung, oder, da das deutsche Wort einen übeln Nebenbegriff hat, Bestimmung des Willens hervorbringen solle. Begreiflich daher hat die Homiletik sehr schwankend die Frage beantwortet, welches die Wirkung der Predigt sein solle. Wo die Idee des Cultus vorherrscht, suchte man die Wirkung auch der Predigt als Erbauung zu bestimmen; wo andre Grundideen von der Predigt herrschen, nennt man auch andre Wirkungen. Jedenfalls gehören Beredsamkeit, auch als heilige gedacht, und

Erbauung nicht ohne Weiteres zusammen. So gewiss die Predigt aus cultischer Wurzel hervorgeht, muss sie erbauen, und so gewiss sie oratorisch wird, muss diese Erbauung selbst eine besondere Bestimmtheit annehmen. Der Begriff Erbauung ist nicht überall schlechtweg auf gleiche Weise vorhanden. Die Predigt wirkt eine eigenthümliche Erbauung[1], welche verschieden ist von der durch das Liturgische hervorgerufenen. Dieses erbaut, indem es die Gemüther in ihre religiös-christliche Heimath, in ihr wohlbekanntes Eigenthum sammelt und versenkt, in die Tiefe des gemeinschaftlichen Lebensgrundes, dessen beruhigenden Einfluss sie empfinden. Die Predigt hingegen wirkt als von der Persönlichkeit des Predigers ausgehende individuelle Ausprägung irgend eines Theils, der aus dem gemeinsamen Lebensgrunde hervorwächst, einen eigenthümlichen Genuss und, indem sie pastoral und halieutisch sich entfaltet, eine eigenthümliche Anregung; ähnlich wie vom Redner das *delectare* neben dem *movere et flectere* gefordert wird. Beides vereint giebt die homiletische Erbauung. Erbauung kommt aber nicht zu Stande wenn ein blos ästhetisches, momentanes Wohlgefallen an der Darstellung und ein nur vorübergehendes Angeregtsein hervorgebracht wird, sei es nun Affection der Einsicht, des Gefühls oder des Willens oder aller zusammen. Der Ausdruck Erbauung deutet auf nachhaltige Wirkungen hin, welche in den Lebensbau des Christen übergehen. Die im Cultus selbst erreichte und die nachher eintretende Wirkung trennend aus einander zu halten[2], ist nicht angemessen; denn jede ist nur dann wahrhaft vorhanden, wenn die andre auch vorhanden ist.

2. Erbauung ist ein durchaus dem Christenthum angehöriger Begriff; nur dieses hat die Idee des Gottesreiches und der Frömmigkeit als der Bürgerschaft dieses Reiches aufgestellt. Erbauen bezieht sich auf die innige Zusammengehörigkeit dieses Reiches und der Frömmigkeit des Einzelnen; es bezeichnet das Befestigen der Einzelnen als lebendiger Bausteine ins Gebäude, die Belebung, Stärkung, Läuterung jenes Zusammenhangs. Erbaut werden kann der Christ sowohl durch Erleuchtung als durch Rührung und Willensbestimmung[3]. Immer bezieht es sich auf den

[1] *Palmer*, S. 9 und 673 f.

[2] *Palmer*, S. 676.

[3] *Gass*, S. 123. — *Nitzsch* l. l. pag. 21.

Zusammenhang des Einzellebens mit der Gemeinschaft, wovon auch die Privaterbauung durch christliche Andachtsbücher keine Ausnahme macht. Gerade dieser Begriff der Erbauung will sich cultisch verwirklichen; denn befestigt in der Gemeinschaft fühlt man sich am meisten, wenn die Gemeinschaft wirklich vorhanden ist, wenn sie sich darstellt.

3. Erbauung giebt es nur vom Christenthum aus. Sie ist aber auch nur für schon Christen Gewordene vorhanden. Der missionar oder katechetisch Angeredete kann noch nicht oder wenigstens nur insoweit erbaut werden, als schon Christenthum, d. h. christliche Frömmigkeit und innere Beziehung zum Gottesreich, in ihm geweckt worden ist. Ich bin erbaut worden, sagt nur, wer sich vorher schon als Christen ansehen kann. Dieses ist so entschieden im Begriff des Wortes enthalten, dass selbst der ganz entschiedene Christ vom Erbautsein doch vorzugsweise dann redet, wenn er gesunde Elemente, welche schon in ihm waren, lebendiger angeregt fühlt, seien sie nun mehr erleuchtet oder mehr für Gefühl und Entschluss belebt worden; weniger nennt er es Erbauung, wenn Unchristliches in ihm aufgedeckt, Widerchristliches in ihm erschüttert wurde. Auch darum ist Erbauung ein wahrhaft cultischer Begriff; denn der Cultus wird wesentlich und ursprünglich durch christliche Darstellung die christlichen Elemente in allen Einzelnen erfrischen, beleben, entfalten und steigern. Dies ist der engere Begriff der Erbauung, zunächst ein Positives; nur weil das Positive indirect mit gefördert wird durch Wegschaffung dessen, was unchristlich oder widerchristlich in der Seele noch mit ist, kann auch diese negative Wirkung zur Erbauung gerechnet werden. Somit wird die ganze, allseitige Wirkung der Predigt Erbauung, weil die Predigt das pastorale Ermahnen und halieutische Erschüttern durchaus nur von der Wurzel des cultischen Darstellens aus entfaltet, niemals es als blosse Moral und reine Missionssache handhaben kann. Der Begriff Cultus und Erbauung gehen also durchaus überall mit einander von ihrem Wurzelwesen aus in die Entfaltung ein; ja selbst Privaterbauung giebt es nur, wie es privaten Gottesdienst giebt. Jede nähere Bestimmtheit, welche sich der Cultus speciell als homiletischer giebt, ist zugleich die nähere Bestimmtheit, welche sich die Erbauung als homiletische giebt im Unterschied von der liturgischen.

§ 91. Die Predigt als homiletische, somit cultische, wird ganz und gar die oratorische, weil die Darstellung schon im Dienste der beabsichtigten erbaulichen Wirkung auftritt, und diese Wirkung ganz und gar von der Darstellung ausgeht. Neben der Predigt, welche, auch von hier aus betrachtet, den vollständigen homiletischen Begriff verwirklicht, wird, was nur einzelne Elemente desselben verwirklicht, in den elementarischen Nebengottesdienst zurücktreten.

1. Der Begriff der cultischen Predigt ist immer die volle Verwirklichung des Ineinander aller im homiletischen Begriff liegenden Elemente, welche indess in ungleicher Betonung auftreten können. Dies ergab sich § 73, wo die drei inhaltlich unterschiedenen Sphären betrachtet wurden; dasselbe Ergebniss folgt aus den § 79 und 83 dem Liturgischen gegenüber entstandenen nähern Bestimmtheiten des Homiletischen, indem die Predigt auch dort aus dem Ineinander dieser Bestimmtheiten hervorgeht, während die Handhabung mehr nur der einen oder andern Elemente dieser Bestimmtheit in untergeordneten homiletischen Vorträgen sich verwirklicht. Auch hier, wo die oratorische Bestimmtheit darzulegen war, wiederholt sich dieses Ergebniss. Der homiletische Vortrag hat sich vollständig oratorisch nur in der Predigt entwickelt. Denn in ihr giebt es kein Darstellen ausser zum Zweck einer Wirkung, und keine beabsichtigte Wirkung, welche nicht ausginge von dargestellter Glaubensausprägung. Selbst wo explicatio und applicatio oder usus (Nutzanwendung) als die zwei Haupttheile aus einander treten, ist doch die explicatio oder Darlegung schon gegeben mit Hinsicht auf die abzuleitende Nutzanwendung, und diese nichts Andres, als eine im dargelegten Stoff selbst liegende Wirkung, daher schon die explicatio, weil auf den Zweck hingerichtet, oratorisch wird, während sie abgesehen von diesem Zweck nur Abhandlung bliebe.

2. So bestimmt für die wahre Predigt der oratorische Charakter ohne alle Prüderie gefordert werden muss, so unverkümmert ist dennoch zuzugeben, dass auch untergeordnete Formen homiletischer Vorträge berechtigt sind, in welchen der höhere, volle rhetorische Charakter nicht erreicht werden kann. Dies

ist besonders zuzugeben für die erbauliche Bibelauslegung oder Homilie im engern Sinne, welche dem protestantischen Cultus hochwichtig ist. In der Homilie tritt nur ein Element des homiletischen Begriffs recht hervor, nur das Darstellen, Darlegen von Glaubenspunkten an grössern Bibelabschnitten. Die reformirte Kirche hat diese Bibelerbauung besonders gepflegt, aber mit Recht immer mehr in den elementarischen oder Nebengottesdienst gestellt, in Abendgebetstunden, Bibelstunden, Wochengottesdienst, oder sonntäglichen Früh- und Abendgottesdienst; nur dass am Sonntag doch schon die ungebundnere, freier den Hauptpunkten des Textes sich widmende höhere Form der Homilie sich geltend macht, während die gebundene Homilie, welche mehr Vers für Vers analysirt, in die Wochengottesdienste und Bibelstunden sich zurückzieht. Ja die ausgebildetste, freieste Form der Homilie kann geradezu als Predigt analytischer Form im Hauptgottesdienste vorkommen, wird sich dann aber der synthetischen Form so weit nähern, dass man sie als analytisch-synthetische Predigt bezeichnen kann [1]. Dass auch die Reden im engern Sinne als blosse Begleitung liturgischer Acte nur elementarische Vorträge sind, hat sich oben ergeben.

3. Die Homiletik soll offenbar wesentlich Theorie der vollen Predigt sein, wird aber in jedem Abschnitte die elementarisch-homiletischen Vorträge mit berücksichtigen. Die Frage über Zulässigkeit der offenbar nur elementarischen homiletischen Vorträge hat so lange ein unentscheidendes Für und Wider veranlasst, als man sich nur fragte, ob diese Vorträge anstatt der Predigt berechtigt seien. Erledigt wird der Streit dadurch, dass man die Predigt als Verwirklichung des vollen homiletischen Begriffs erkennt, und andre Vorträge, weil sie nur elementarische sind, in den elementarischen Nebengottesdienst hinweist, wo sie vollkommen so berechtigt sind, wie die Predigt im organisch-vollständigen Cultus.

§ 92. Der vollständige homiletische Vortrag in seiner oratorischen Bestimmtheit, d. h. die Predigt, bezweckt eine durch individuelle, in der Person des Predigers den gemeinsamen Glauben ausprägende Darstellung, Zumuthung und Erweckung zu erreichende Erbauung.

[1] Wie z. B. *Herder* und *Julius Müller* sie behandeln.

1. In der vollständigen Zusammenfassung aller Momente des homiletischen Begriffs als eines cultischen, dem Liturgischen gegenüber sich näher bestimmenden und oratorischen, besteht das Wesen der Predigt. Diese Definition ist das Ergebniss der ganzen principiellen homiletischen Theorie, und enthält die Grundlagen zu Allem, was in den folgenden, speciellen Theilen näher auszuführen sein wird. Alle mehr nur empirisch versuchten Definitionen sind nach irgend einer Seite ungenügend. *Schott*[1] definirt: „Die geistliche Beredsamkeit ist die Kunst einer Darstellung in Worten, welche sich ganz dazu eignet, durch eine gleichmässige Beschäftigung aller geistigen Vermögen das ganze Gemüth für Ueberzeugungen, Bestrebungen und Handlungen zu gewinnen, wie sie die wahre christliche Kirche von ihren Mitgliedern fordert und erwartet." Daher: „Wirke durch den Ausdruck deines eigenen frommen Lebens so auf menschliche Gemüther, dass sie ihre Bestrebungen mit den deinigen vereinigen." Ueber der Beredsamkeit wird der cultische Begriff zurückgestellt, eine fast nur halieutische Absicht angenommen. *Kaiser* hebt das Individuelle einseitig hervor: „Sprich dein eigenes geistiges Leben so aus, dass u. s. w." *Köster* vergisst die cultische Wurzel: „Richte die Rede nach Inhalt und Form so ein, dass du deinen Zweck, ein christlich-kirchliches Leben zu wecken und zu fördern, möglichst erreichest."

2. Die Predigt erbaut, weil sie cultisch etwas aus dem gemeinsamen Glauben darstellt; sie erbaut homiletisch, weil sie die lebendig der Person des Predigers assimilirte und in ihr individualisirte Ausprägung dieses Glaubens für die prüfend eingehende Gemeinde verkündigt; sie erbaut oratorisch wirken wollend, weil in der sichtbaren Kirche die Darstellung zur pastoralen Zumuthung und halieutischen Erweckung fortschreitet. Denn gerade diese Dreifachheit, welche wir im cultischen, pastoralen und halieutischen Leben der Kirche begründet finden, erzeugt den oratorischen Charakter, den schon die Alten in paralleler Dreifachheit aufgefasst haben (§ 71) und die Homiletik der Reformation wieder geltend macht. Theilen wir jedes unsrer drei Elemente in die positive und negative Form, so ergiebt sich, was zum Theil in den fünf oder sechs Predigtarten ehemals ge-

[1] Entwurf u. s. w. S. 33.

sucht wurde, ohne dass man dieselben begriffen hat. Das Darlegen eines Stoffes ist, was man positiv genus didascalicum nannte, negativ genus redargutivum; das Zumuthen ist, was man positiv genus institutivum, negativ genus correctorium nannte (Aufmahnen und Abmahnen); das Gewinnen für die dargelegte und zur Anwendung im Leben empfohlene Wahrheit ist positiv Erweckung (des neuen), negativ Erschütterung (des alten Menschen): dies freilich kann dem genus consolatorium nicht vorgeschwebt haben, wohl aber dem, was von lobenden und tadelnden Reden gelehrt wurde, denn das Gewinnen für das Christenthum erweckt den neuen Menschen durch das Loben und Verherrlichen, erschüttert den alten durch das Tadeln.

3. *Hyperius*[1] hat diesen Zusammenhang gefühlt, wenn er, nach Erwähnung der tria genera causarum, des genus demonstrativum, deliberativum und judiciale, für das forum, welche ohne Weiteres in die Homiletik aufzunehmen nicht angehe, als Parallele für die Kanzel aus 2 Tim. 3, 16 das utile ad doctrinam (*πρὸς διδασκαλίαν*), ad redargutionem (*πρὸς ἔλεγχον*), ad correctionem (*πρὸς ἐπανόρθωσιν*), ad institutionem (*πρὸς παιδείαν*), sodann aus Röm. 15, 4 ad consolationem, ableitet, und daraus fünf genera concionum gewinnt, welchen er ein genus mixtum beifügt. Das genus didascalicum sei die Predigtart, in welcher die Glaubenswahrheiten dargelegt und begründet werden; das redargutivum die, in welcher die auf die Glaubenswahrheiten bezüglichen Irrthümer der Häretiker, Philosophen u. s. w. widerlegt werden, — beides also Darlegung von Wahrheiten; das genus institutivum (paedeuticum) sei die Predigtart, in welcher, was zur wahren Gestaltung und Heiligung des Lebens gehört, geltend gemacht wird, — adhortationes; das genus correctorium die, in welcher, was Verkehrtes und Fehlerhaftes in der Lebensführung vorkommt, beseitigt wird, — beides also Zumuthungen. Das consolatorium, in welchem getröstet und beruhigt werden, die sich irgend Vorwürfe zu machen haben, gehört eigentlich nicht neben die andern. — Je schärfer Hyperius in diesen Predigtarten die einzelnen Momente polirt, desto nöthiger ward ihm das genus mixtum; er hat die Momente gut erkannt und unterschieden, aber zu abstract aus einander gehalten, denn keines kann die andern in irgend einer

[1] *Topica* pag. 51, und de formandis concionib. lib. I, cap. VII.

Predigt ganz verdrängen, wohl aber beherrschen. Das Trösten vollends ist unrichtig hier verwendet worden, wie sich unten ergeben wird; denn Hyperius sieht wohl, die beiden ersten Arten gehen ad γνῶσιν, die beiden folgenden ad πρᾶξιν, woneben ein drittes sich nicht stellen lässt: man müsste denn Einwirkung auf Erkenntniss, Willen und Gefühl unterscheiden wollen, in diesem Falle aber auch für's Gefühl zwei Predigtarten suchen, eine positiv es fördernde und eine negativ es reinigende. Dieser psychologische Theilungsgrund nach den Seelenvermögen hat sich mit dem andern von explicatio veritatis und applicatio ad πρᾶξιν vermischt.

§ 93. Das Grundwesen aller, auch der homiletischen, Beredsamkeit ist die beabsichtigte Bestimmung des Willens, welcher ebensowohl für Einsichten und Gefühle, als für Handlungen in Anspruch genommen werden kann.

1. Der Begriff der Beredsamkeit ist genau zu bestimmen. Man hat die dreitheilige Psychologie hiezu benutzt, aber nicht richtig angewandt, wenn man, wie *Schott*, je nach dem Ueberwiegen einer der drei Seelenkräfte Verstand, Gefühl und Wille Prosa, Poesie und Beredsamkeit ableitet, so dass „die Beredsamkeit durch gleichmässige Beschäftigung der beiden andern Vermögen den Willen bestimme und darum in der Mitte stehe zwischen Prosa und Poesie." Diese Auffassung hat einen nur vorläufigen Werth; denn die Coordinirung dreier Vermögen ist keine wahre, wenn auf zwei unmittelbar, auf das dritte nur mittelbar durch die beiden andern eingewirkt werden kann; auch müsste die Beredsamkeit dann nicht ein Mittleres zwischen Prosa und Poesie, sondern eine Verschmelzung und Mischung beider geworden sein. Besser würde man sagen, das Sprechen sei immer der Ausdruck von Vorstellungen, Prosa sei Ausdruck des Vorstellens selbst, Poesie Ausdruck des in Vorstellung umgesetzten Gefühls, Beredsamkeit des in Vorstellung umgesetzten Begehrens. Die beabsichtigte Wirkung macht erst das Sprechen oratorisch; begnüge ich mich nicht mit systematischer oder populärer Darlegung, handle ich nicht blos ab und erörtere, will ich vielmehr mit lebhafter Absicht auf den Andern wirken, meine Ansichten, Empfindungen, Bestrebungen auch zu den seinigen

machen, ihn für diese gewinnen und bewegen: so wird mein Sprechen, auch wenn ich von Rhetorik nie etwas gehört habe, die reine Prosa verlassen und in die Weise der Beredsamkeit eingehen. So im Gespräch wie in grössern Vorträgen — pectus disertum facit.

2. Die Alten haben sehr bestimmt erkannt, wie Beredsamkeit daraus entsteht, dass der Sprechende den Hörenden zu bestimmen, zu etwas zu vermögen beabsichtigt; das Reden im Impuls und Dienst dieser Absicht wird das beredte. *Cicero* orator c. 32 setzt die eloquentia als ars persuadendi ausdrücklich der disputatio entgegen, gesetzt auch beide sprächen von einem und demselben Gegenstande. *Aristoteles* Rhetorik I, 2 fordert von der Rhetorik, dass sie das πιθανόν finden lehre. *Cicero* de inventione I, c. 5 § 6 sagt: Finis est, persuadere dictione; beredt reden sei ad persuadendum apposite dicere. Etwas kleinlich hat *Quinctilian* instit. orat. II, c. 15 den Aristoteles darüber getadelt, dass dieser sage: finem esse rhetorices ducere homines ad id quod velit orator; denn das thäten ja auch meretrices, adulatores, corruptores, auch hange es ja vom Glücke ab, ob die Absicht gelinge und erst dadurch der Sprechende ein Redner werde. Man muss unbedenklich zugeben, dass beredt auch für schlechte Zwecke gesprochen werden kann, ganz so, wie auch andre Gaben und Fertigkeiten im Dienste schlechter Absichten verwendet werden können, aber freilich dann selbst mit ausarten. Beredsamkeit kann der Teufel anwenden, nicht blos der Engel. Es ist mehr fromm als wahr die Beredsamkeit eine Tugend[1], die christliche eine Gnade[2], eine Nachfolge Christi[3] genannt worden, obwohl dies Bedingungen ihrer höhern Weihe sind. Dass nicht erst Erreichung der Absicht die Beredsamkeit ausmacht, versteht sich von selbst, da jede Gabe und Fertigkeit wirksam sein kann, auch wo sie vom Glücke nicht begünstigt wird; man kann apte dicere ad persuadendum, auch wenn der beabsichtigte Erfolg nicht immer errungen wird. Eher ist *Quinctilians* Definition, scientia bene dicendi, zu weit, sofern Wohlredenheit jeder Art gemeint sein könnte, wie auch die Prosa sie haben soll. Die Absicht zu

[1] *Theremin* a. a. O.
[2] *Marheineke*, § 358.
[3] *Klein*. Vgl. *Pelt*, S. 654.

wirken erzeugt das beredte Sprechen. Dieses wird aber, was man wohl zu unterscheiden hat, oratorisch, d. h. kunstmässig beredt, erst wo es mit rhetorischer Einsicht und Kunst betrieben wird.

3. So unerlässlich diese Absicht ist, den Willen des freier Entschliessung fähigen Zuhörers zu bestimmen: so verkehrt wäre es hingegen zu behaupten, die Beredsamkeit könne den Willen nur für Handlungen bestimmen wollen. Allerdings kann der Wille nur zu Entschliessungen bestimmt werden, aber ich kann dem Willen eines Zuhörers nicht nur zumuthen, dass er wie ich handle, sondern ebensogut, dass er wie ich die und die Gegenstände erkennen und würdigen, diesen oder jenen Empfindungen sich hingeben wolle; kurz ich kann ihn vermögen, mit mir zu erkennen, zu fühlen und zu streben. Umgekehrt kann ich auch einen Willensentschluss blos darlegen, didaktisch abhandeln, was Prosa bleiben müsste; ich kann eine ganze Sittenlehre vortragen, als Darlegung dessen, was der ethische Wille will; beredt würde ein ethischer Vortrag nicht wegen seines Gegenstandes, sondern erst, wenn ich die Absicht hätte, meine Zuhörer ethisch zu stimmen, oder für meine Auffassung der Ethik zu gewinnen. In dieser Hinsicht sagt *Hugo Blair* (a. a. O. II, S. 239) etwas richtiger: „Beredsamkeit ist die Kunst, auf solche Weise zu reden, welche uns den Endzweck, um dessentwillen wir reden, am sichersten erreichen lässt; daher es beim Belehren, Unterrichten und Ueberreden Beredsamkeit giebt." Sobald ich einem Zuhörer zumuthe, etwas zu wollen, was es immer sein mag, die Annahme einer Wahrheit, Empfindungsweise oder Bestrebung, so wird mein Sprechen beredt schon im täglichen Gespräch, nicht erst auf der Rednerbühne; aber zur kunstmässigen Höhe gelangt das beredte Sprechen allerdings erst, wo es im öffentlichen Leben, oder für bedeutende Interessen in bestimmten Institutionen und Versammlungen auftritt, und theoretisches Nachdenken über die Gesetze dieser Praxis entstanden ist. Diese Natur des beredt Sprechens ist vollständig auch im christlichen Cultus vorhanden, mag er es immerhin heiligend und weihend bestimmen. Je weniger der Prediger eine Wirkung beabsichtigt und im Dienste dieser Absicht redet, desto weniger wird er beredt; nicht die Bibelanalyse für sich, sondern erst die zumuthende Anwendung, sei diese ein usus didascalicus oder paedeu-

ticus oder paracleticus, wird beredt; jene nur, wenn sie mit dieser zu Einem Ganzen sich verbindet. Daher sind die fünf Predigtarten des *Hyperius* später als fünf Nutzanwendungen (usus) bestimmt worden. Allerdings, ein genus didascalicum kann nur dann als eine Rede gegenüber der Abhandlung auftreten, wenn man nicht einfach blos die Wahrheit darlegt und analysirt, sondern die Zuhörer vermögen will, in diese Wahrheit eintreten, sie einsehen und annehmen, ihren Sinn würdigen zu wollen (§ 90).

§ 94. Als eine Art der Beredsamkeit tritt das Predigen in das Gebiet besonnener Klugheit ein, bleibt aber vor falscher Klugheit dadurch geschützt, dass Mittel und Zweck nicht in ein blos äusseres Verhältniss zu einander treten.

1. Die Beredsamkeit, gerade wenn sie richtig als die Kunst des πείθειν aufgefasst wird, hat, wie alle ins Gebiet der Klugheit fallenden Actionen, sehr oft den Eindruck einer unsittlichen Kunst gemacht. Das Gebiet der Klugheit erstreckt sich überall hin, wo man Zweck und Mittel unterscheidet, folglich auch in die Beredsamkeit, welche eine Wirkung auf die Zuhörer zum Zweck hat und die Art des Redens als das Mittel ansieht für Erreichung dieses Zweckes. Da sie oft im Dienste schlechter Zwecke verwendet worden ist, wodurch auch das Mittel zweideutig werden muss: so hat sich gerade gegen die kunstmässige Beredsamkeit von verschiedenen Seiten her Misstrauen ausgesprochen. Gegen den sittlichen Werth derselben erklärt sich *Kant*[1] indem er sie die Kunst nennt, „ein Geschäft des Verstandes als ein freies Spiel der Einbildungskraft zu betreiben, während die Dichtkunst umgekehrt ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes betreibe. Der Redner kündige ein Geschäft an und führe es so aus, als ob es ein Spiel mit Ideen sei, um die Zuhörer zu unterhalten. Er gebe also etwas, was er nicht verspricht, nämlich ein unterhaltendes Spiel der Einbildungskraft; aber er breche dem etwas ab, was er verspricht, nämlich den Verstand zweckmässig zu beschäftigen. — Die Beredsamkeit als die Kunst zu überreden, d. i. durch den schönen

[1] Kritik der Urtheilskraft, 3. Aufl. Berlin 1799. S. 205 f. und S. 216.

Schein zu hintergehen (als ars oratoria) sei eine Dialektik, die von der Dichtkunst nur so viel entlehne, als nöthig sei, die Gemüther vor der Beurtheilung für den Redner zu dessen Vortheil zu gewinnen und dieser die Freiheit zu benehmen; sie könne also weder für die Gerichtsschranken, noch für die Kanzeln angerathen werden. Der blosse deutliche Begriff der zur Sprache kommenden Angelegenheiten mit einer lebhaften Darstellung in Beispielen verbunden und ohne Verstoss wider die Regeln des Wohllautes der Sprache oder der Wohlanständigkeit des Ausdrucks für Ideen der Vernunft (welches zusammen die Wohlredenheit ausmache) habe schon an sich hinreichenden Einfluss auf menschliche Gemüther, als dass es nöthig wäre, noch die Maschinen der Ueberredung hiebei anzulegen, welches den geheimen Verdacht wegen einer künstlichen Ueberlistung nicht ganz vertilgen könne." Hier ist das Bedenken wider die Beredsamkeit so scharf ausgebildet, dass die Widerlegung um so leichter fällt. Kant fasst die Beredsamkeit als eine schöne Kunst, Beschäftigung der Einbildungskraft, welche indess nur vorgeblich die Hauptsache sei, während versteckter Weise eine Einwirkung beabsichtigt werde. Dies ist unrichtig: die Beredsamkeit ist ihrer Erscheinung nach so wenig als ihrem wahren Wesen nach eine schöne, freie Kunst, sondern ein wirksames Handeln; darum nicht den Gesetzen der Schönheit, sondern der Zweckmässigkeit unterworfen. Was bekämpft wird, ist nur eine ausgeartete Beredsamkeit, daher was Kant an ihre Stelle setzen will, eben die wahre Beredsamkeit werden müsste. Falsch wird sie, sobald der Redende aus den Sachen, welche er bespricht, eine Wirkung ableiten will, welche nicht wahrhaft von denselben ausgeht. Da aber derselbe schlechte Gebrauch auch von der Logik und Dialektik, ja vom Sprechen überhaupt gemacht werden kann, so müsste aus demselben Grunde auch die Logik u. s. w. verworfen werden, sofern sie ein kunstmässiges Verfahren im Denken erzeugt. In der That hat Kant anmerkungsweise beigefügt, „Beredtheit und Wohlredenheit, zusammen Rhetorik, gehören zur schönen Kunst; aber Redekunst, ars oratoria, sei keiner Achtung würdig."

2. Gerade die Predigt ist wider falsche Künste dadurch geschützt, dass sie nicht mit momentanen Wirkungen sich begnügen kann, den Stoff nie blos als äusseres Mittel zu den Wirkungen

handhabt, sondern einfach die Wirkungen geltend macht, welche vom Stoffe selbst und seiner Ausprägung im persönlichen Leben ausgehen. Mittel und Zweck stehen hier in einem innern Verhältniss, und der Prediger dient nur dem Stoffe, indem er ihn seine Wirkung auf die Zuhörer erreichen lässt. Die ethische Klugheit ist eine Tugend, so gut als jede andere. Wenn Paulus die unter corinthischen Rhetoren und Sophisten gehandhabten rhetorischen Künste verschmäht, wie *Spener* hervorzuheben nicht vergessen hat: so ist er nur um so wahrer beredt, indem er die Wirkungen des Evangeliums geltend macht. *Chrysostomus* l. l. IV, c. 7. Nur wer die ethische Klugheit, das besonnene Handhaben der Mittel zum Zweck, aus der Tugendlehre verbannt, kann die Beredsamkeit verwerfen. *Πείθειν* ist etymologisch schon ein edler Begriff, verwandt mit *πίστις*. Blosse Ueberredungskünste können in der Predigt nicht heimisch werden; denn selbst was etwa Falsches in die homiletische Rhetorik sich einschleicht, ist weit eher pedantische Methodik als eigentliche Ueberredungskunst, ist gewöhnlich nur eine den Zweck der Rede störende Ostentation. *Luther* sagt: „Als ich jung war, da war ich gelehrt, ging mit Allegorien, Tropologien, Analogien um und machte eitel Kunst; nun hab' ich's fahren lassen; tradere scripturam simplici sensu ist meine beste Kunst." Wer könnte zweifeln, dass Luther eben auf diesem Wege sehr beredt wurde, so dass gerade Luther mit demselben Stoff weit mehr ausrichtete als Andre! Auch *Erasmus* meint nicht zur Ueberredung wirklich Geeignetes, wenn er im Lob der Narrheit von Kunststücken redet: hanc artem ceu arcanam fraterculus fraterculo per manus tradit. Endlich ist bekannt, wie die von *Spener* weggewünschten homiletischen Künste der rednerischen Wirkung nur Hemmung, nicht Förderung bereitet hatten; denn was *Lange* in seiner oratoria sacra an der Homiletik tadelt, nimia prolixitas, nimia significationum enumeratio, nimia diversarum sententiarum recensio, nimia locorum sacrae scripturae citatio, ist ja nur ein Tadel wider Mangel an gesunder Beredsamkeit, wider pedantische Thorheiten. *Spener* selbst weiss die Rhetorik ziemlich zu würdigen: Nec tamen damnabo, si quis praecepta methodi, proponi aliquando solita, audiat, et ex illis quae commoda videntur, non servili ratione se obstrictum credens legemque sibi ponens, sed prudenti judicio eorum usum discernens sequatur. — Non nego

aliquas regulas methodi ad hoc prodesse posse, ut quae proponere volunt, in commodiorem redigere ordinem — discant[1]. Der Predigt ist zur Erreichung der Absicht die Mittheilung des Stoffes so wesentlich, dass diese nie blosses äusseres Mittel zum Zweck werden kann. Wer freilich christlichen Glauben zu predigen kein Interesse hätte, sondern ihn blos aus Accommodation behandelt, um moralische Einwirkungen auszuüben; wer also die Mittheilung gern wegwirft, sobald nur der moralische Zweck erreicht ist: der macht den Predigtstoff zum bloss äussern Mittel für anderweitige Zwecke, und fällt der schlechten Klugheit anheim, damit aber auch den ausartenden oratorischen Künsten.

§ 95. Wie alle Beredsamkeit, so erheischt namentlich die homiletische, dass die Person des Redenden Zutrauen erwecke, welches hier darauf zu gründen ist, dass er als Diener des göttlichen Wortes erkannt werde.

1. In der Rede muss die Person hervortreten, für den Erfolg interessirt, und während des ganzen Actes in Rapport mit den Zuhörern. Die Person des Redners ist daher nicht gleichgültig. Zwar ist es richtig, dass die von Gott an die Gnadenmittel geknüpfte Heilswirkung selbst durch Unwürdigkeit der administrirenden Person nicht gehemmt wird; aber was von den Sacramenten unbedingt gilt, bedarf bei der Predigt des Gotteswortes einer nähern Bestimmung. Hier kann die im Gotteswort liegende Kraft zwar durch den Prediger, wenn er es nur wirklich predigt, nicht aufgehoben, aber doch geschwächt werden für die Zuhörer[2]. Denn gerade die eigenthümlich homiletische Erbauung wird erzeugt durch die individuelle Assimilirung des Gotteswortes in der Person. Diese Erbauung erreicht der Prediger nicht wahrhaft, wenn seine Rede nicht als sein wahres Eigenthum, als seine lebendige Ueberzeugung erkannt werden kann. Fehlt dieses, so schliessen sich die Zuhörer misstrauisch ab gegen den Einfluss der Rede. Wichtig ist also das Zutrauen, theils dass der Redner aus lebendiger Ueberzeugung als Diener des göttlichen Wortes spreche, theils dass er das wahre christ-

[1] *Spener*, consilia etc. I, pag. 81.

[2] *Marheineke*, § 347, und Grundlegung der Homiletik, S. 77.

liche Interesse der Gemeinde zu fördern eifrig verlange und einsichtig genug sei, es zu können. *Aristot.* I, 2: — *ὥστε ἀξιόπιστον ποιῆσαι τὸν λέγοντα. Quinctil.* IV, 1: Plurimum in hoc positum, si vir bonus creditur.

2. Dieses Zutrauen findet der Prediger, wenn sein Predigen und sein Leben zusammenstimmen; wenn er wenigstens auch sonst noch die Interessen bethätigt, welche er auf der Kanzel darstellt; wenn er als treuer Diener des Wortes erkannt wird und als warm interessirt für das christliche Heil seiner Gemeinde. Er erwirbt sich in Katechese und Seelsorge dieses Zutrauen; auch auf der Kanzel giebt sich bald zu erkennen, ob Einer sich selbst und für weltliche Zwecke predige, oder Christum und das Gottesreich; ob er bringe, wornach den Zuhörern die Ohren jucken, oder das, was die Welt richtet und das Gottesreich ausbaut. Den Eindruck der Erbauung gewinnt man immer nur, wenn das Vorgetragene als das wahre Eigenthum der Christengemeinde erkannt wird.

3. Das wahre Hervortreten der Person des Predigers ist in einem andern Sinne immer ihr Zurücktreten und Aufgehen in die Sache, so dass man über der Predigt den Prediger vergisst. Damit fällt auch alle Ostentation weg, die er mit seiner Redekunst, mit schönen Stellen, Figuren u. s. w. treiben könnte; denn das Gotteswort ist nicht da, damit der Prediger an diesem Vehikel seine Kunst und Fertigkeit, seine schönen Gedanken und Empfindungen und sonstigen schönen Bestrebungen zur Darstellung und Anerkennung fördere; sondern des Predigers Gaben alle sind da, damit er sie in den Dienst des Gotteswortes verwende und den reichen Inhalt desselben zu völligerer Darstellung und Wirkung bringe. Die schöne Form hat kein besonderes Wohlgefallen für sich zu erregen: rhetorisch schön ist nichts als das Zweckmässige; alles zum Zweck nichts Beitragende, nur sonst Schöne und Schmückende wird dem gebildeten Geschmack als unschön, als Flitter erscheinen, dessen Anwendung das Vertrauen zum Prediger nur stören kann. Die Alten forderten zwar von der Prunk- und Lobrede, dass sie durch Schönheit gefalle, aber nur weil diese Art von Rede mehr blos Darstellung ist, als im Dienste einer bestimmten Einwirkung steht. Selbst diese Rede würde Poesie, nicht Beredsamkeit sein, wenn sie nicht doch einen bestimmten Eindruck hervorzurufen bezwecken würde. Der Red-

ner sammt seiner Kunst und Fertigkeit soll sich nicht neben, sondern in und unter der Sache oder dem Inhalt bethätigen. Dies das Wahre an der alten Regel: artem dissimulet orator. welche leicht die ungünstige Vorstellung von der Beredsamkeit veranlassen konnte, wie wir sie bei *Kant* finden.

§ 96. Die zur wahren Beredsamkeit führende Begeisterung des Predigers geht hervor theils aus dem eigenen Ergriffensein von den Wirkungen des göttlichen Inhalts, theils aus der Ueberzeugung, diese Wirkungen des Stoffes auch für die Zuhörer geltend machen zu können.

1. Das „pectus disertos facit" bestimmt sich in der Homiletik zur christlichen Begeisterung, welche wie zur Poesie, so zur Beredsamkeit nöthig ist, und wo sie fehlt durch keinerlei Künste ersetzt werden kann. (*Göthe* im Faust.) Jede höhere Entwicklung des Oratorischen, jeder rhetorische Schwung wird erzeugt durch die Begeisterung: denn so nennen wir das lebendige, volle Ergriffensein von der Kraft des absoluten Lebens, erscheine dieses nun in Form der Wahrheit oder der Empfindung oder der Bestrebung. Dass der Redner von seiner Sache und seinem Ziel lebendig ergriffen sein soll, wird durch pectus, Brust, Herz bezeichnet; Begeisterung, lieber Begeistung aber nennen wir das Ergriffensein von nicht blos relativ edeln, grossen, sondern von absoluten, göttlichen Gütern, vom *πνεῦμα τοῦ θεοῦ*. Das eigne Herz muss ergriffen sein von der göttlichen Kraftwirkung des darzustellenden Stoffes.

2. Aber dieses ist nur die Begeisterung überhaupt; zur rednerischen, zur Prediger-Begeisterung gehört noch ein Zweites, die Zuversicht, mit diesem Stoff Gewalt über die Zuhörer ausüben zu können. Gegen Uebermuth schützt das Bewusstsein, wie schwer es sei, die solcher Aufgabe würdigen Eigenschaften zu erlangen: die Demuth, welche in diesem Vermögen, in der alle menschliche Gaben und Fertigkeiten erst beseelenden Glaubensmacht, eine Gnadengabe fühlt; daher hier allerdings wahr wird, diese erbauende Beredsamkeit sei ein Charisma; nicht ich, sondern Christus in mir, nicht mein, sondern Gottes Wort thut es. Diese Demuth hat *Chrysostomus* dargestellt, wenn er III, 7

nführt, wie sogar ein Paulus gezittert habe vor der Uebernahme les grossen Berufs.

3. Die Prediger-Begeisterung besteht im Ineinander beider ngeführten Momente, und verschwindet oder wird verderbt, so- bald sie sich isoliren. Darüber gilt die alte Regel: Si vis me lere, dolendum est primum ipsi tibi, d. h. hier: Willst du mich rgreifen mit der Kraft eines Stoffes, so musst du selbst zuerst on derselben ergriffen sein. Du kannst über nichts predigen, lem du nicht selbst die erbauende Kraft abempfindest; fehlt las, so wird die Predigt nicht erzeugt, sondern gemacht, keine hristliche That, sondern ein menschliches Machwerk.

4. Diese Begeisterung ist die innere Bedingung, Quelle der hristlichen Beredsamkeit, und kann durch nichts Andres ersetzt erden. Dass aber auch äussere Bedingungen oder Begünstigun- en für die christlichste Beredsamkeit mit in Anschlag zu brin- en sind, könnte nur Prüderie oder affectirte Frömmigkeit läug- en. Die Alten, weil sie zum pectus nicht auch die aus absoluten nteressen stammende Begeisterung im Redner voraussetzen konn- en, mussten darum ein allzustarkes Gewicht auf äussere Begün- tigungen legen. *Cicero* de oratore II fin.: Orator sine multitu- ine audiente eloquens esse non potest. *Longinus* in seiner bhandlung über das Erhabene gegen das Ende fordert „Freiheit des edners und der Zuhörer im Gegensatz zu einschüchterndem espotismus" (freie Bestimmbarkeit). Im Dialogus de causis orruptae eloquentiae s. de oratoribus (im Oberlin'schen Tacitus 37—39) wird grosses Gewicht gelegt auf splendor rerum, ma- nitudo causarum, clamor plaususque, clientelae, tribus, munici- orum legationes, cum populus Romanus crederet sua interesse t. Ja *Hugo Blair* lässt die volle Beredsamkeit erst da sich ntfalten, „wo Leidenschaften das freieste Spiel haben, weil die ichtigsten Dinge entschieden werden"[1]. Wir denken an Napo- ons Tagesbefehle, Mirabeau's Rede bei drohendem Staatsban- erott, an Demosthenes in den Todesgefahren hellenischer Freiheit. Für den Prediger ist die Grösse der Gegenstände immer da; ch wo nur Zwei oder Drei versammelt sind, ist das unsicht- re Gottesreich mit vor dem innern Auge. Dennoch sind die ssern Begünstigungen grösserer Versammlung, sichtbaren In-

[1] Auch *Eusebius* Kirchengesch. VII, 30.

teresses, z. B. bei erschütternden Casualfällen, nicht gleichgültig; ja die Entfaltung des höchsten oratorischen Schwunges wäre in gewohnten, durch nichts ausgezeichneten Cultus, oder bei kleiner Versammlung in der Regel nicht natürlich. *Chrysostomus* hat dergleichen Rücksichten genommen, wenn er zwar das von Paul von Samosata nie gern entbehrte Beifallklatschen und Stampfen sich verbittet, aber das zum Grunde liegende lebendige Interesse und äussere Ermunterungen so sehr bedarf, dass er V, 4 gesteht, „wie schwer es sei, des Menschenlobes verlustig zu werden", und VIII: „Man müsse es zwar ertragen, aber göttlich vollends sei es, den grössern Beifall einem untergeordneten Prediger zu gönnen; er könnte es nicht." — Begünstigungen der Beredsamkeit sind solche äussere Umstände, nicht aber Quelle und innere Bedingungen. Diese liegen im Bewusstsein von der Grösse des Berufs, von der Wichtigkeit des Predigens, im Ergriffensein von der Kraft des Wortes, in der Zuversicht, mit dieser Kraft auch Andre zu ergreifen.

§ 97. Das homiletisch Oratorische, zumal es Stoff und Form, Mittel und Zweck in bleibender Durchdringung darbietet, muss von der speciellen Homiletik sowohl seinem Stoffe als seiner Form nach näher entwickelt werden. Auf den principiellen folgt ein materieller, endlich ein formeller Theil (§ 62).

1. Die alte Rhetorik war fast blos formell, der rednerischen Form zugewandt; nur im Abschnitt de inventione und in den Versuchen der Logik wurde doch auch der Stoff einigermaassen berücksichtigt. Dies hängt zusammen mit der Ansicht, dass der zu behandelnde Stoff theils für jede Rede durch die Umstände gegeben, theils nur Mittel sei für die bezweckte Wirkung, daher eigentlich nur die von diesem Zwecke aus dem Stoffe zu gebende Form Gegenstand der rhetorischen Theorie geworden ist. Die homiletische ist eine edlere Beredsamkeit, in welcher nicht das Belieben des Redenden den Stoff so oder anders wirken macht durch rhetorische Bearbeitung, sondern der Stoff selbst wirkt, freilich so, wie der Prediger es für sich und die Gemeinde empfinden kann; immer aber will er den Stoff selbst wirken lassen. Stoff und Wirkung sind daher unzertrennlich Eins: diese lässt

sich nur mit jenem mittheilen, und die oratorische Form entsteht dadurch, dass der Stoff selbst dieselbe sich giebt, um diese bestimmte Wirkung zu erreichen. Der christliche Lebensgehalt prägt sich im Prediger aus, wirkt in ihm und durch ihn. Die Homiletik kann daher unmöglich blos eine formelle sein; es ist ihr so wichtig, ja, wie *Spener* erinnert, wichtiger, was gepredigt werde, als wie es gepredigt werde. Daher haben sich die dürftigen Abschnitte von der Invention in der Homiletik immer auszudehnen gesucht: gewöhnlich in einer Lehre, wie für homiletische Vorträge die heilige Schrift auszulegen und anzuwenden sei, oder in Versuchen, die Predigtarten nach dem Inhalt zu unterscheiden, oder in der Lehre, wie jedesmal der Stoff auszuwählen sei. Man kann ja allen christlichen Stoff kennen, ohne darum zu wissen, welcher der homiletisch zu predigende, d. h. der erbauende sei.

2. Dieses Bedürfniss, mit der Lehre von der Form auch die Lehre vom Stoff zu geben, hat *Reuchlin* noch so ungenügend wie die alte Rhetorik erkannt, wenn er unter vielen formalen Capiteln eins, freilich das erste, de inventione handeln lässt. *Erasmus* verbreitet sich schon mehr de scriptura sacra recte adhibenda atque de materia concionis; *Melanchthon* de generibus concionum, de quatuor sensibus scripturae; *Hyperius* vollends widmet sich der Lehre über den Stoff so sorgfältig und vielseitig, als nur immer der Lehre über die Form. Auch *Osiander* de ratione concionandi (Tübing. 1582) beginnt mit materieller Homiletik: 1) de eligendo biblico textu, 2) de ejus explicatione, 3) de locorum communium tractatione in specie, 4) de locorum communium inventione et delectu, worauf noch eben so viele formelle Capitel folgen. Bei den Reformirten sind die Abschnitte über homiletische Benutzung der Bibel immer an die Spitze gestellt geblieben, auch als die lutherische Homiletik fast ganz nur das Methodische lehrte. — *Mosheim* bahnt das Bessere auch hier wieder an, obgleich er seine Homiletik noch ungenügend organisirt: 1) von den allgemeinen Regeln der geistlichen Beredsamkeit oder von der homiletischen Klugheit, 2) von den Theilen, daraus eine Predigt besteht, und von der Natur und Einrichtung derselben, 3) von der Ausarbeitung und Abfassung derselben. Schon besser *Rehkopf*: 1) von der Homiletik überhaupt, 2) von der Wahl der Materien, 3) von der Disposition,

4) von der Ausarbeitung und dem Vortrag. *Thiess* giebt dem materiellen und formellen Theil einen dritten bei, betreffend die übrigen Amtsreden. *Tittmann* theilt ganz bestimmt: 1) vom Inhalt 2) von der Form. *Ammon* giebt zwei materielle und zwei formelle Abschnitte. *Schott* fällt in die alt-rhetorische Manier zurück: 1) Erfindung, 2) Anordnung und Vertheilung, 3) stylistische Darstellung, 4) körperliche Beredsamkeit. *Dittenberger* nach den hierin bessern Vorgängern: 1) de concionis argumento, 2) de concionis forma, 3) de concionis pronuntiatione. *Nitzsch* rügt S. 22 mit Grund: „Die Homiletiker eilen zu sehr zu den Capiteln von der Invention, Disposition u. s. w. also zum Rhetorischen, da sie doch zuvor das Capitel von der Disciplin als Ganzem, von den letzten Zwecken und Gründen der Predigt und den daraus sich ergebenden Predigtarten aus der Natur der Kirche ableiten sollten, obgleich allerdings das Predigen dann auch dem Begriff der Beredsamkeit, den natürlichen und ethischen Gesetzen des öffentlichen Redens, welche *Stier* allzusehr verkennt, zu unterwerfen ist". — *Palmer* hat sich der Theilung in materielle und formelle Homiletik nur so entziehen können, dass er überall mehr eine freier anregende, als eine wissenschaftlich organisirte Homiletik darbieten wollte. Seine Bedenken (S. 17) treffen die richtige Unterscheidung eines materiellen und formellen Theils nicht; freilich soll in der Predigt Alles Inhalt sein und Alles Form, z. B. auch das Thema; aber dennoch ist Alles theils nach seinem Inhalt, theils nach seiner Form zu betrachten. Gerade das Thema muss zuerst einen richtigen Inhalt, dann eine richtige Form haben; und auf die richtige Fassung des Thema's kommt es mit an. *Pelt* hält daher fest an dieser, in der Natur der Sache liegenden Eintheilung, und *Hagenbach* wiederholt die Augustinischen Hauptfragen: was und wie soll gepredigt werden. *Kaiser* und *Alt* halten diese Eintheilung fest, und *Marheineke* hat sie wenigstens im Auge behalten, denn es gehen Lehren über den Stoff voraus, und von § 360 an folgen Lehren über die Form. Der Stoff kann aber nicht rein isolirt betrachtet werden, sondern unter Voraussetzung der ihm eignenden Form, und umgekehrt[1]. Neben Stoff und Form wird etwa der Vortrag als Drittes aufgeführt[2] oder ganz übergan-

[1] *Tittmann*, § 19 und 20. — *Hagenbach*, § 107. — *Thym*, S. 95.

[2] *Dittenberger*, pag. 27.

;en [1]; Beides unrichtig, denn die Predigt ist nicht als Act des Studirzimmers, sondern des Cultus anzusehen, daher zur Form lieses Actes auch der Vortrag gehört, welcher sehr wichtig ist, ber doch nicht den dritten Theil der speciellen Homiletik bilen kann, wie vorgeschlagen wird, wenn tres partes principales ein sollen, de argumento, de forma, de pronuntiatione, zu welher letztern freilich die elaboratio nascens gerechnet werden vill [2].

[1] *Mosheim.*
[2] *Dittenberger*, pag. 31.

ZWEITER THEIL.

MATERIELLE HOMILETIK.

§ 98. Die Lehre vom homiletischen Stoff hat dessen allgemeinen Charakter und Wesen, seine organische Vertheilung für den cultischen Cyclus und seine Bestimmtheit für die einzelne Predigt aufzuzeigen.

1. Die Idee eines materiellen Theils der Homiletik als eines organischen Haupttheils ist so spät erwacht, dass ihre Ausführung fast nur in Versuchen vorliegt[1]. *Tittmann* redet 1) von dem Gegenstande des öffentlichen Religionsunterrichtes (sic!) überhaupt, 2) von der Wahl und Bestimmung eines besondern Gegenstandes, 3) vom Leitfaden der Religionsvorträge oder von den Texten, 4) von dem objectiven Gegenstande der Predigten oder von ihrem Endzwecke. Immerhin besser als *Thiess*, der die Materie 1) für den Prediger überhaupt, 2) für den christlichen Prediger insonderheit behandelt. *Dittenberger* 1) de argumento textu constituto, 2) de argumento tempore constituto, 3) de argumento casu constituto — durchgeht die verschiedenen den Inhalt der Predigt bestimmenden Momente, welche aber zum Theilungsprincip darum nicht passen, weil alle drei bei jeder

[1] *Ficker*, Grundlinien der evang. Homiletik. Leipzig 1847. S. 8 f.

Predigt so sehr gleichmässig mitwirken, dass man nicht einmal relativ Textpredigten, Zeitpredigten und Casualpredigten wird unterscheiden wollen, somit gerade als oberste Eintheilung für die Stofflehre diese Momente nicht brauchen kann. Auch *Dahl* organisirt diesen Abschnitt nicht befriedigend, wenn er 1) den Begriff der Predigt im Allgemeinen und der christlichen insbesondere erläutern (was in den principiellen Theil gehört), sodann bestimmen will, a) was nicht, b) was hingegen Inhalt der Predigt sein dürfe; 2) von der Wahl der Materie, sofern sie von vorgeschriebenen Perikopen abhängt; 3) von der Auswahl der besondern Materien zu einzelnen Amtsvorträgen. — Diese Uebersicht zeigt indess, theils wie nothwendig eine homiletische Stofflehre sei, theils was sie ungefähr zu leisten habe.

2. Die Frage: was soll gepredigt werden? umfasst theils den Stoff im Allgemeinen, theils den Stoff, wie er successiv passend in die Reihenfolge der Predigtacte sich vertheilt, theils den Stoff, wie er eine bestimmte einzelne Predigt werden kann, nach den Kategorien des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen[1]. Soll der überhaupt zu predigende Stoff allseitig zur Sprache kommen, so muss er sich irgendwie organisch zu vertheilen suchen, aus welchem Streben der Cyclus des Kirchenjahres hervorgegangen ist; soll der cyclisch sich vertheilende Stoff im einzelnen Predigtact zu wirklicher Darstellung kommen, so muss er derjenige bestimmte Stoff werden, aus welchem eine Predigt sich bilden lässt. Freilich die Rhetorik hatte nichts einer solchen Theorie Paralleles, sie konnte nur über das Finden des für die einzelne Rede, oder noch genauer des für ihre Ausführung nöthigen Materials im heuristischen Abschnitt de inventione und in der nachhelfenden Topik Anleitung geben. Warum? Weil die alten Redner durchaus nur Casualreden zu halten hatten, den Stoff erwarteten und in den die Rede veranlassenden Umständen, Processen, Staatshandlungen und Berathungen gegeben fanden. Es fragte sich nur noch, wie die zur Führung einer causa erforderlichen Beweise, Widerlegungen, unterstützenden Belege, Hülfsmittel u. s. w. zu finden seien: dies suchte ihre Lehre de inventione zu zeigen. Eine Theorie über das allgemeine Gebiet des in diesen Reden vorkommenden Stoffes konnte daher nicht entstehen,

[1] *Hagenbach*, S. 369.

obwohl es an mancherlei Lehren über solchen Stoff überhaupt nicht gefehlt hat. Noch weniger ist in der alten Rhetorik ein Abschnitt gedenkbar, in welchem eine cyclische Vertheilung des allgemeinen diesen Reden zukommenden Stoffes gelehrt würde: denn es gab keinen solchen Cyclus da, wo nur Casualreden ohne periodische Wiederkehr vorkamen. Begreiflich hat daher diejenige Homiletik, welche der alten Rhetorik parallel aufgebaut wurde, hier nicht genügen können. Es muss der besondern Natur regulär wiederkehrender Predigten gemäss die Homiletik den materiellen Theil weit über die rhetorische Lehre de inventione ausbauen; denn für den Prediger giebt es ein immer vorhandenes Stoffgebiet, für den cyclischen Cultus eine Vertheilung dieses Stoffes; und erst wenn dieses beobachtet worden ist, kann der Stoff für die einzelne Predigt bestimmt werden.

3. Das Wort Gottes zu predigen und zwar homiletisch, cultisch, ist ein Process, welcher nothwendig unsre drei Stationen durchläuft. Der Stoff bestimmt sich zuerst überhaupt als der homiletisch zu predigende, sodann, da eine jedesmal zufällige Auswahl ein wildes, unorganisirtes Verfahren bliebe, Casualbestimmungen aber nur selten über diese zufällige Wahl hinaushelfen können, bestimmt sich der zu predigende Stoff für den Cyclus regelmässig auf einander folgender Predigtgottesdienste und sucht sich auf das Kirchenjahr zu vertheilen; endlich bestimmt er sich ganz speciell zum Stoff einer einzelnen Predigt, in welcher erst die Aufgabe wirklich gelöst wird. Die materielle Homiletik hat also den christlichen Stoff als den homiletisch zu predigenden, als den im Cyclus des Cultus zu predigenden, als den in der einzelnen Predigt zu predigenden aufzuzeigen. Vor diesem aus der Natur der Sache hervorwachsenden Verfahren müssen alle nur im Aufzählen einzelner zu beachtender Beziehungen gegründeten Methoden zurücktreten, um die materiellen Capitel zu ihrem wahren Rechte kommen zu lassen.

CAP. I.

Der homiletische Stoff überhaupt.

§ 99. Der zu predigende Stoff ist das Wort Gottes, nicht als ein blos fremdes, etwa nur in der heiligen Schrift aufgezeichnetes, sondern zugleich als eine Kraft, Leben

nd Bewusstsein gewordenes in der Kirche, als ein subectiv angeeignetes.

1. Der Prediger ist Diener des Gotteswortes an der Gemeinde, Haushalter der Geheimnisse Gottes als geoffenbarter, Organ Christi nd des heiligen Geistes (*Herder*). Zu predigen ist also, wie lie Reformatoren und symbolischen Bücher sagen, nichts Andres lenn das Wort Gottes, etwas Absolutes in menschlicher Bestimmtheit Erschienenes, in menschlichem Bewusstsein und Leben sich lusdrückendes, etwas Gottmenschliches. Als blos relative, begrenzte, bedingte Grösse kann das Urwesen des Predigtstoffes icht begriffen werden; ob relativ noch so herrlich, hätte es die Kraft nicht, predigend die ganze Menschheit für sich anzusprechen und einen Cultus bis ans Ende der Zeiten zu erhalten. eder Rationalismus, welcher den absoluten Werth des Gottesvortes misskennt, und nur relativen Gütern oder Segnungen lient, führt mit oder ohne Wissen zur Auflösung des Cultus und ler Kirche, die entweder nicht, oder auf absolutem Grunde bestehen müssen. Die Predigt soll ja ein Act des Gottesdienstes ein: gottesdienstlich aber kann nur Göttliches dargestellt und erkündigt werden.

2. Das Wort Gottes wird cultisch verkündigt, nicht blos sofern es einst in Christus erschienen und in heiligen Büchern beeugt worden ist, sondern sofern es Gemeingut der Kirche geworden, als Kraft, Leben und Bewusstsein subjectiv angeeignet st und in den Individuen sich ausprägt, sofern es im christlichen Glauben aufgenommen diesen constituirt [1]. Gepredigt wird das hristliche Glaubensleben mit seiner Erleuchtung, seinen Empfinlungen und Bestrebungen, der individualisirte Gemeinglaube mit einer pastoralen und halieutischen Kraft: ein Subjectives, welches objectiv begründet ist, und ein Objectives, welches subjectiv verwirklicht ist, d. h. Christus im heiligen Geiste, oder der eilige Geist ausgegangen von Christus.

3. Dieses Objective, uns ursprünglich gegeben im Zeugniss er heiligen Schrift, und das Subjective, gegeben als wirklich orhandener Glaube, bilden zusammen den homiletischen Stoff, lessen Vollkommenheit im Ineinanderaufgehen beider besteht. m Ineinander beider kann aber das Eine oder Andre überwie-

[1] *Palmer*, S. 53.

gen, und von hier aus ist ursprünglich die verschiedene Modification des reformirten und des lutherischen Predigens ausgegangen. Die Reformirten betonten das Wort Gottes in der heiligen Schrift, die Lutheraner das Wort Gottes im angeeigneten Glauben: wie denn *Zwingli* zuerst die, historische Kunde enthaltenden Bücher homiletisch behandelt hat, *Luther* diejenigen Bücher vorzog, in welchen nicht Christus redend und handelnd auftritt, sondern der Glaube an ihn (paulinische Briefe und Johannesevangelium). Noch *Harms* zieht ächt-lutherisch die Episteln den Evangelien vor, während *Palmer* den andern Weg einschlägt[1]. Die reformirte Homiletik ist lange Zeit überwiegend Anweisung zu erbaulicher Bibelerklärung, schafft darum die stehenden Perikopen ab; die lutherische bringt viel früher die synthetische Predigtform, welche auch bei stehenden Perikopen Raum genug findet, nach den verschiedensten Seiten hin den Glauben zu verkündigen. Früh unterstützen christliche, in der Kirche gedichtete Lieder die Predigt, während die Reformirten lange Zeit nur biblische Psalmen singen wollen, und nicht ohne Bedenken von diesem kanonisch gegebenen Liede zum frei erzeugten übergehen. Die Union hat sich von Innen heraus auch darin kund gegeben, dass in beiden Kirchen die synthetische und die analytische Predigt neben einander gelten, und die analytisch-synthetische, subjectiv-objective, als die wahre Vollendung erkannt ist. Bibel und christliches Selbstbewusstsein haften an einander. Ein Bibelabschnitt wird zur Predigt, nur wenn ihm die erbauende Kraft abgefühlt wird im frommen Bewusstsein; ebenso wird ein frommes Bewusstsein nur dann zur Predigt, wenn es sich in einem Bibelworte begründet erkennt. Die Homiletik hat daher von Alters her das Wort Gottes aus der Schrift zum Predigtstoff gemacht, laut 2 Timoth. 2, 16 das Erbauende. In neuerer Zeit ist man mehr vom Subjectiven ausgegangen, der Rationalismus von der Vernunft des Subjects, *Schleiermacher* mehr vom subjectiv-christlichen, die Orthodoxen vom objectiv-kirchlichen Bewusstsein; nur fordert der protestantische Cultus die Bewährung des subjectiven Stoffes an der Bibel. Nichts, was die christliche Frömmigkeit nicht erregt, und ob es in der Bibel stehe, kann Predigt werden; ebenso nichts, was nur um des Wissens willen da wäre[2].

[1] *Palmer*, S. 58 f.

[2] *Herder*, Briefe das Studium der Theologie betr. 3. Theiles 30. Brief.

4. Aus diesem Grunde ist nicht theils die Theorie der analytischen, theils die der synthetischen Predigt zu geben, sondern die Theorie der organischen Verbindung dieser beiden die Predigt bildenden Elemente; wobei zuzugeben ist, dass jedes über das andere vorherrschen kann, ein Vortrag aber, welcher ausschliesslich nur die eine Seite darböte, zum blos elementarisch-homiletischen Vortrag herabsinkt, und darum in dem Nebengottesdienste seine Berechtigung hat.

§ 100. Das zu predigende Wort Gottes, im weitern Sinne die ganze Offenbarung Gottes an die Menschheit, ist näher die in Christus thatsächlich erschienene und sich bethätigende erlösende Offenbarung, somit das Evangelium und das Gesetz, wie dieses auf dem Standpunkte des Evangeliums sich bestimmt.

1. Wort Gottes, von der heiligen Schrift wohl zu unterscheiden, ist in weiterem und engerem Sinne verstanden; im weitern Sinne umfasst es alle Kundgebungen Gottes, welche zur Frömmigkeit des Menschen sprechen, die religiöse Anlage in uns wecken, entwickeln und vollenden. In diesem Sinne wird eine dreifache Stufe des Wortes Gottes anerkannt: das Wort in der Naturwelt, in der sittlichen Welt und in dem erlösenden Gottesreiche[1], sämmtlich bezeugt in der Offenbarung, sämmtlich eingehend in die Predigt. Das Wort Gottes im engern Sinne aber ist Gesetz und Evangelium, d. h. nicht etwa die beiden höhern Stufen mit Ausschluss der ersten, sondern die dritte und höchste allein, so zwar, wie sie die andern, namentlich die zweite, in sich aufgehoben enthält: das vor und unter dem Gesetz schon sich bethätigende, erst im Evangelium frei hervorbrechende christliche Erlösungsreich, foedus gratiae[2], das Evangelium mit dem Gesetz, wie das letztere auf dem Standpunkte des erstern erscheint[3]. Da die Kundgebungen Gottes, unter dem Typus des Gesetzes gefasst, in blosse Gesetzes-, Werk- oder Rechtsreligion, foedus naturae et operum, foedus legale, ausarten, welche als

[1] Meine reformirte Dogmatik, § 26—29. — *Palmer*, S. 53.
[2] Reformirte Dogmatik, § 71.
[3] Ebend. § 112.

durchaus vom Christenthum abrogirt nicht zu predigen ist, obwohl theils werkheiliger Katholicismus, theils moralischer Rationalismus, theils Socinianismus auf diesen überwundenen Standpunkt vielfach zurückgesunken sind: so kann nur die geoffenbarte Erlösungsreligion oder erlösende Offenbarung der im engern Sinne zu predigende Stoff sein (§ 36).

2. Diese Offenbarung und Erlösung ist thatsächlich gegeben in Christus: daher ist Christus zu predigen[1], wie er die frühern religiösen Elemente nicht verneint, sondern in sich und seinem Offenbarungsleben vollendet zusammenschliesst; Christus nicht als der Weise von Nazareth, sondern als der Erlöser, als das Wort und der Sohn Gottes, in welchem das göttliche Leben in der Bestimmtheit der erlösenden Liebe erschienen ist und ein menschliches Individuum, eine Person constituirt hat, so dass Alles an ihr aufgeht in die thatsächliche Erweisung der erlösenden Liebe, Gnade, welche das höchste und letzte Wort ist, das Gott zu der Menschheit spricht, die letzte Offenbarung, Hebr. 1, 2: Joh. 1, 1 f.

3. Christum predigen heisst aber nicht, seine einmal dagewesene Erscheinung blos als vergangene, fremde und ferne darstellen, abbilden und erzählen, ob noch so sehr nach den Berichten der heiligen Schrift. Er ist zu predigen im heiligen Geiste (§ 39), d. h. als der im Glauben angeeignete, wie er dieses schon den heiligen Schriftstellern war und fortwährend es der Kirche ist. Auch die Predigt dieses angeeigneten Glaubens ist als Wirkung des heiligen Geistes Wort Gottes[2]. Je mehr dieses anerkannt wird, desto nöthiger ist es, das Gepredigte an der objectiv gegebenen Bibel zu bewähren. Christum predigen kann nur, wer ihn innerlich im Glauben besitzt, in wem er Gestalt gewonnen hat.

§ 101. Der homiletische Stoff ist immer ein Ineinander des Idealen und des historisch Verwirklichten, und wirkt nur darum immer christliche Erbauung. Bald aber kann die ideale, bald die historische Seite stärker hervortreten.

---

[1] *Ficker*, S. 15.

[2] *Palmer*, S. 61.

1. Der historische und der ideale Christus kann in der Predigt nicht geschieden werden, wie überall das Historische und das Ideale für die Erbauung nicht von einander lassen. Soll Christus Gegenstand cultischer Predigt sein, so muss er gemeint mit der absoluten Idee aufgefasst werden (§ 39); wer predigen will, muss die Vermittlung der gottmenschlichen Idee mit der historischen Person Christi gewonnen haben, denn der blosse Standpunkt der Unmittelbarkeit, welcher den Unterschied nicht sieht und darum die Vermittlung nicht bedarf, kann den Aufgaben des Predigtamtes in unsrer Zeit nicht genügen[1]; noch weniger, wer den Unterschied blos als unvermittelten Gegensatz stehen lässt. Die vermittelte Einheit der Idee und Erscheinung ist der allein ausreichende theologische Standpunkt. Diese Vermittlung hat der Rationalismus nicht zu Stande gebracht, ohne der Idee bedeutenden Abbruch zu thun; der Supranaturalismus nicht, ohne dem vollen historischen Menschsein Christi ebensoviel abzubrechen. Eine tiefer angelegte Vermittlung hat *Schleiermacher* gesucht, ohne schon die durchschlagende Lösung der Aufgabe zu erreichen, daher denn die Einen der von ihm Angeregten müde geworden sind, die theologische Gnosis weiterhin zu suchen, und lieber in blosser Gläubigkeit die theologischen Schwierigkeiten ignoriren als überwinden; die Andern aber die theologische Vermittlung von Idee und Erscheinung beharrlich fortsetzen, unbeirrt durch den wunderlichen Vorwurf, dass diese Gnosis Speculation und von philosophischer Bildung bedingt sei[2]. Die Speculation, welche von *Hegel* ausgegangen ist, arbeitet ebenfalls an der Vermittlung, wird aber dadurch beirrt, dass nicht die religiöse Gottmenschheit sondern die allgemeine Idee ontologischer Gottmenschheit als das mit dem historischen Christus zu Vermittelnde herbeigezogen wird, daher diese Versuche gar oft mit Beiseiteschiebung der Religion enden. Die ontologische Gottmenschheit oder Identität des göttlichen und menschlichen Geistes ist ein aus homiletischer, ja wohl auch aus dogmatischer Sphäre hinauszuweisendes Problem der Philosophie. Nur die religiöse Gottmenschheit ist Stoff der Dogmatik und Homiletik, d. h. die Anerkennung, dass der vollendete religiöse

[1] *Palmer*, S. 35.
[2] *Palmer*, S. 43.

Geist, wie wir ihn in Christus anschauen und als heiliger Geist die Kirche beseelend empfinden, dem absoluten Geist selbst wesensgleich sei, somit das religiös erlösende Princip. In dieser Sphäre muss der Prediger die Idee mit der Erscheinung Christi nicht blos unmittelbar gläubig identificiren, sondern theologisch den Unterschied vermittelt haben. In dem Maasse freilich, als das Letztere nicht erreicht ist, wird die Naivetät des unvermittelten Glaubens eintreten, nur niemals als ein Vorzug, sondern als Surrogat mangelhafter Theologie.

2. Die theologische Vermittlung kann aber in verschiedener Weise vorkommen, so dass das Ideale oder das Historische stärker betont wird. Die nur historische Auffassung Christi als Ebionitismus, die nur ideale als Doketismus enthalten blos Elemente des Christenthums, nicht dieses selbst. Hingegen ist offenbar reformirterseits der ideale Christus, lutherischerseits der historische stärker betont worden: dort der ewige, in der Zeit von Anfang an wirksame Logos, welcher in der Prophetie ein praeludium incarnationis, in Christus die volle Incarnation vollzieht[1], in welcher Auffassung der Logos und das Individuum Jesus aus sehr bestimmtem Unterschiede vermittelt geeint werden —, hier das empirische Subject Christi. Parallel damit ist der Unterschied, dass dort das empirische Subject die ewig beschlossene Erlösung durch Manifestation und Exhibition für die ewig d. h. vor aller Geschichte Erwählten vollzieht, hier hingegen mehr durch zeitlich geleistetes Verdienst, für die, welche den Glauben erlangen. Immer ist die Bestimmtheit des göttlichen Wesens als die erlösende Liebe das erlösende Grundprincip, und immer erlöst es wirklich nur, indem es in der Zeit historisch erschienen ist, und constituirt Jesum, indem es seine innerste Persönlichkeit ausmacht, zum Erlöser. Christum predigen kann nur, wer im historisch erschienenen die Fülle dieses ewigen Logos sich offenbaren sieht, in menschlicher Bestimmtheit als das Absolute in Form der Religion.

3. Was von Christus gilt, das ist überhaupt vom Verhältniss der heiligen Geschichte zum Idealen festzuhalten. Keines für sich allein ist homiletischer Stoff, immer nur das Ineinander oder Aneinander beider. Aber je nachdem das Eine oder Andere

[1] Reformirte Dogmatik, § 87—89.

stärker betont wird, entsteht dogmatisch-historischer oder historisch-dogmatischer Predigtstoff, welcher christliche Erbauung wirken kann. Jedes für sich ist nur ein Element des homiletischen Stoffes. *Keckermann* 14: Omnis textus est vel universalis vel singularis s. historicus. Universalis est, qui de re ipsa generatim tractat, didacticus vel practicus, vel mixtus. 21. Textus singularis s. historicus est, qui continet narrationem rei gestae, quae revocatur ad generalem thesin.

§ 102. Der bezeichnete Stoff ist ein homiletischer durchaus nur, sofern er Erbauung wirken kann. Durch diesen Grundsatz sind nicht etwa bestimmte Stücke des idealen und historischen Stoffes ausgeschlossen, sondern alle Theile dieses Stoffes nach ihrer erbauenden Seite und Kraft hin als homiletischer Stoff erklärt.

1. Der Cultus wirkt Erbauung, die Predigt will eine besondere Art von Erbauung mit Absicht hervorrufen (§ 90): Predigtstoff kann also nur dasjenige sein, was erbaut. Von hier aus hat man viel zu mechanisch gewisse Gebiete und Stücke des christlichen, idealen oder historischen, Stoffes von der Kanzel ausschliessen wollen. So *Steinbart*[1] bestimmte Bibelstellen, alle speculativen Betrachtungen, wie 1 Corinth. 14, 26; 1 Tim. 1, 4—7; 6, 3—5; 2 Tim. 3, 16. 17; 1 Corinth. 8, 1; alle gelehrten Untersuchungen Röm. 15, 1. 2; 1 Corinth. 9, 22; 3, 1. 2; Joh. 16, 12; ferner alle typischen Stellen 2 Petr. 1, 19; Matth. 13, 17; 11, 11; Hebr. 10, 1; alle polemischen Stellen über theologische Fragen Röm. 14, 1—13; 15, 1. 2; 1 Corinth. 13, 1—13; 1 Tim. 1, 4—7; 2 Tim. 2, 14. — *Dahl*[2] giebt ebenfalls zuerst negative Bestimmungen und schliesst aus: 1) alle Materien aus der gelehrten Theologie, auch Bibelstellen, welche sich im alten Test. auf feindselige und andre profane Verhältnisse der Israeliten beziehen oder, wie manche Psalmen, unheilige Persönlichkeiten ihrer Verfasser betreffen; Stellen, welche von unvollkommenen Begriffen eines frühern Zeitalters ausgehen, wo Gott z. B. zur Rache aufgefordert wird Ps. 18, 37—43;

[1] a. a. O. S. 5 f.
[2] § 8—11.

21, 9—11; 28, 4. 5; 44, 5. 6; Jerem. 11, 14 oder Ps. 79, 6; Jerem. 10, 25; ferner exegetisch schwere Stellen wie Mark. 9, 49; Röm. 8, 3; 1 Corinth. 10, 4; 2 Corinth. 12, 7; ferner leicht missdeutbare wie Luk. 16, 9. 11 (wenn man sie nicht sofort erläutern könne); ferner Stellen, welche Bilder und Redensarten enthalten, die dem Geschmack unsers Zeitalters gar zu sehr zuwider sind, Sprüche Sal. 26, 11 vgl. 2 Petr. 2, 22; Ps. 51, 9; Jes. 61, 10; 66, 24; Philipp. 3, 8 u. s. w. 2) Alles Philosophische, Antiquarphilologische, Physikalische, Diätetische, Medicinische, Oekonomische, Politische, endlich alles der Polizeiwissenschaft und Weltklugheit Angehörige. — *Ammon*[1], auf Luther und Hyperius zurückgehend, sagt besonnener: „Politik, Pädagogik, Landwirthschaft, Naturlehre, Geschichte, Heilkunde, Polizeiwissenschaft liegen ausser den Grenzen unsrer Amtswirksamkeit und könnten nur beiläufig berührt werden. Jene mechanische Ausscheidung aber ist in der That unausführbar und beseitigt gar Vieles, dem sehr wohl erbauende Kraft abgewonnen werden kann; und ebenso kann der Stoff, welchen man zulassen will, ganz unerbaulich behandelt werden. Wie viele sehr erbauliche Predigten, z. B. von Saurin, wären durch jene mechanischen Vorschriften beseitigt worden! Bei dem innigen Verhältniss der Gemeinde zur Bibel muss namentlich auch das in der Bibel vorkommende störende und befremdende Element etwa beleuchtet und seine störende Wirkung aufgehoben werden." Selbst *Herder*[2] ist zu weit gegangen in der Ausschliessung gewisser Dogmen, welchen keine erbauende Kraft einwohne.

2. Homiletischer Stoff kann der christliche Stoff nur insofern werden, als dieser erbaut. Nur meine man nicht etwa, erbaulich sei blos, was auf das Thun einwirkt; vielmehr gehört Alles hieher, was den Willen bestimmen kann, sich christlichen Einsichten, Gefühlen und Bestrebungen hinzugeben (§ 92. 93). — *Hyperius* sagt[3]: Concionator materiam deligat utilem, facilem, necessariam, zwar sei die ganze evangelische Lehre sehr nützlich, aber weit am vorzüglichsten für die Gemeinde sei immer das, wodurch recht eigentlich der Glaube genährt, wodurch die

[1] § 25.
[2] Briefe III. 30.
[3] Ed. *Wagnitz* pag. 25.

Menschen zur Liebe und zu guten Werken gerufen werden, wodurch endlich die Hoffnung der recht Glaubenden und gut Handelnden befestigt wird. Was Glauben, Liebe und Hoffnung fördert, das sei vorzugsweise zu predigen. Hyperius führt nun nicht Texte, aber Lehrstücke (loci) auf, welche diese Wirkung zunächst ausüben. Dann geht er zur zweiten Forderung über, dass der Stoff ein leichter sein müsse, weil die Gemeinde zum Theil nicht wissenschaftlich gebildet sei, noch mit christlicher Erleuchtung in höherm Maasse ausgerüstet. Daher wolle der Apostel jede Lehre vermieden wissen, welche nicht zur Frömmigkeit beiträgt oder nicht erbaut. Endlich solle der Stoff ein nothwendiger sein, dem Ort und der Zeit angemessen, welchen die Versammlung gerade jetzt nur schwer entbehren könne. — Das Erbauende ist allerdings, was die gegebene Gemeinde in Glauben, Liebe und Hoffnung fördert, somit die christliche Frömmigkeit der Einzelnen und die Gesammtheit in einander befestigt.

3. Aller christliche Stoff enthält erbauende Kraft in sich und kann darum und insofern homiletischer Stoff werden; für mich ist aber nur der Stoff homiletisch anwendbar, welchem ich die erbauende Wirkung abgewinne. Vieles, was mir jetzt unerbaulich scheint, wird mir in andern Stimmungen erbaulich, und Vieles, dem ich die Erbauung niemals abfühle, schliesst einem Andern seine Erbaulichkeit auf. Daher ist jede äussere, mechanische Ausscheidung des homiletischen Stoffes verkehrt; es gilt nur die dynamische Unterscheidung, dass aller christliche Stoff in seiner erbaulichen Kraft der homiletische Stoff sei: sowohl die Bibel als die Kirchenlehre und das christliche Bewusstsein des Einzelnen bieten homiletischen Stoff in Allem, was erbaut.

§ 103. Der homiletische Stoff ist als objectiv gegebener theils der biblische, theils die kirchliche Lehre: dort überwiegend geschichtliche Thatsache mit idealer Bedeutung, hier überwiegend eine auf jene Thatsachen gebaute Lehre.

1. Der homiletische Stoff nach seiner objectiv ausser der Person des Predigers schon gegebenen Seite, welche freilich durch das subjective Moment auslegender Aneignung und lebendiger Ausprägung ergänzt werden muss, findet sich theils in der

heiligen Schrift, theils in der Kirchenlehre. Jene giebt überwiegend die thatsächliche Geschichte, welche als heilige das Ideale in sich enthält und zeitlich darstellt; diese ist überwiegend die auf jene Thatsachen gebaute Lehre. Was man ehedem als loci scripturae und loci communes (Lehrcapitel, Lehrstücke) unterschieden hat, kommt ziemlich auf dasselbe hinaus.

2. Die Lehre vom homiletischen Stoff hat also nach seiner objectiven Seite hin Beides zu betrachten, den aus der Schrift und den aus der Kirchenlehre zu gewinnenden homiletischen Stoff. Dort kommt der Unterschied des Alten und Neuen Test. zur Sprache, der Unterschied des historischen und doctrinalen Stoffes — denn schon in der Bibel ist Doctrin gegeben, nur nicht ein Lehrsystem, wie in der Kirche —; ferner der symbolische, entweder parabolische oder typische Stoff. In der Kirchenlehre wird der Unterschied von Dogmatik und Moral, sodann die confessionelle Bestimmtheit zu behandeln sein.

§ 104. Im biblischen Stoffe ist der alttestamentliche vom neutestamentlichen dynamisch bestimmt unterschieden, so dass jener durch weitere Vermittlung homiletischer Stoff wird als dieser.

1. Wie die Dogmatik einer Kirche das Verhältniss des alttestl. und des neutestl. Kanons auffasst, so wird die Cultuspredigt einer Kirche es anwenden. Bekanntlich hat die reformirte Kirche die Einheit, die lutherische die Verschiedenheit beider Testamente mehr betont[1]; denn Einheit und Verschiedenheit sind ganz allgemein zugleich anerkannt. Auch im Cultus hat sich diese verschiedene confessionelle Stimmung ausgedrückt: die Reformirten blieben lange Zeit beim Singen der alttestamentlichen Psalmen, pflegten, wenigstens wo der calvinische Typus herrscht, die zehn Gebote vorzulesen, und predigten, durch keinen Perikopenzwang gehindert, ungemein oft über Stellen des alten Testaments. In beiden Testamenten ist der Substanz nach Ein foedus gratiae geoffenbart, aber im Alten Test. sub velo legis, d. h. Erlösungsreligion mit Rechtfertigung durch den Glauben noch bedeckt durch Gesetzesreligion, somit in niedrigerer Oekonomie.

[1] Meine reform. Dogmatik, I, S. 212.

ispensation oder Stufe, als im Neuen Test., wo das foedus gra-
ae jede Hülle durchbrechend rein und frei hervortritt, somit
ie erlösende Offenbarung vollendet ist. Die Zurückstellung des
lten Test. hat von Anfang an mit Doketismus, die Vereinerleiung
it Ebionitismus zusammengehangen; denn eine erst mit der
ollendung beginnende, plötzliche Offenbarung, ein Christus in-
arnatus, ohne dass er sich schon als incarnandus bethätigt hätte,
äre ein der Menschheit nicht wahrhaft einverleibtes, ein nur über-
disches Wesen, und seine Erscheinung nur Schein und Phan-
sma; wenn aber das Christenthum schon im Alten Test. gege-
en wäre, würde das Neue Test. überflüssig oder sein Christus
m blossen Propheten herabsinken. Im Alten Test. ist gar
ichts schon Element des vollendeten Christenthums, somit gar
ichts ohne alle Vermittlung und Beziehung aufs Neue Test. zu
redigen. Dieses ist das richtige Moment in der von *Schleierma-
her* gegebenen Bestimmung, wovon kein Jota abzumarkten ist,
bgleich es im Alten Test. Stellen giebt, bei deren Behandlung
er Prediger die Differenz mit dem Neuen Test. nicht ausdrück-
ch hervorheben, somit nicht ausdrücklich eine Vermittlung
uchen wird[1]. Entweder muss die Hülle der Gesetzesreligion
rst durchbrochen werden, oder, wo diese im Alten Test. schon
urchbrochen wird und Glaubensreligion hervortritt, was Paulus
elbst ja an citirten Stellen anerkennt, muss diese erst zur Höhe
es vollendeten Christenthums heraufgeführt werden[2], was frei-
ch oft so geschieht, dass wir ohne Weiteres dieses in alttesta-
ientliche Stellen hineinschauen. Z. B. Sprüchw. 30, 8. 9 ist
rst Philipp. 4, 12 dem vollendeten Christenthum ganz ange-
iessen.

2. Diese Verschiedenheit vorausgesetzt, wird auch das Alte
'est. eine Quelle homiletischen Stoffes bleiben, theils weil es
uch jetzt noch einen Zustand giebt des Nochnichthabens, Verlan-
ens und Sehnens, welcher dem alttestamentl. Standpunkte analog
st[3]; theils weil viele einzelne Elemente, deren zusammenfassende
ollendung im Neuen Test. erscheint, dort ausführlicher vorkom-
ien; theils endlich weil alttestamentl. Stoff auch durch sei-

[1] *Palmer*, S. 268.
[2] *Schleiermacher*, Glaubenslehre, 2. Aufl. II, S. 380.
[3] *Palmer*, S. 268 f.

nen Unterschied und Gegensatz zum neutestamentl. das Christliche erläutert. Die blos historische Auslegung des Alten Test. wenn sie nur den alttestamentl. Inhalt selbst darlegt, um, wie *Palmer* sagt, zum Genusse desselben zu führen, kann der christlichen Predigt nicht genugthun, mag aber als ein berechtigtes Element im elementarischen Cultus oder Nebengottesdienste, in Bibelstunden u. s. w. gesegnet sein, sofern wenigstens die Hindeutungen, wie solche Darlegung dem Christenthum diene, nicht ausgeschlossen sind, und der Unterschied von synagogischer Behandlung des Alten Test. festgehalten wird; denn auf jede Weise ausgeschlossen bleibt, was blosse Gesetzesreligion verkünden würde. Am leichtesten anwendbar ist, was im Alten Test. schon als erlösende Glaubensreligion hervortritt, Verherrlichungen der göttlichen Barmherzigkeit und des gläubigen Vertrauens auf dieselbe, wie Paulus im Anerkennen solcher Stellen vorangegangen ist; weiter die prophetische Anbahnung des universalen messianischen Reiches und der Verinnerlichung des religiösen Lebens. Endlich wird zu predigen sein, was die Kundgebungen Gottes in der Natur und sittlichen Welt, die in diesen sich abspiegelnden Eigenschaften Gottes verherrlicht; denn beide Sphären sind in das Christenthum als Bestandtheile aufgenommen. – Was hingegen das alttestamentl. Gesetz betrifft, so kann es nur vom Standpunkte des Evangeliums aus gepredigt werden, d. h. theils pädagogisch, um Busse, Einsicht in die unzureichende Kraft des Menschen sich selbst vollkommen zu machen, und Bedürfniss nach Gnade zu wecken; theils für den Stand der Heiligung, zu zeigen, was der Erlöste aus Dankbarkeit und Liebe gegen Gott als Norm seines Handelns anzusehen habe: welche Bedeutung des Gesetzes die Reformirten gern hervorheben, ohne im mindesten die Rechtfertigung auf Werke zu gründen. Vollends das Ceremonialgesetz und die Einzelheiten der israelitischen Geschichte lassen sich nur als Typen und Vorbilder für christliche Predigt verwenden; man vergesse aber nicht, dass, wenn der Hebräerbrief und Paulus für jüdisch-gebildete Christen dieses in grösserm Maasse gethan hat, im jetzigen Cultus eine sehr besonnene Beschränkung dieser typisch-allegorischen Benutzung des Alten Test. nothwendig ist, dass es also schwerlich ein Vorzug wäre, in der Weise eines Kindes Israels zu reden, worin die Independenten und die durch Religionskriege gereizten Partheien

o weit gegangen sind. — Sogar die Psalmen sind homiletischer Stoff nur so, wie das christliche Bewusstsein sich in denselben eflectirt [1].

3. Die Apokryphen können benutzt, aber der Stoff weder wesentlich aus ihnen genommen, noch an ihnen bewährt werden [2]. *Lavater*) Compend. rhet. eccl. pag. 8: Textus ex solis libris canonicis et θεοπνεύστοις populo explicandus et applicandus proponatur, quia illud solum regula et amussis est fidei ac vitae — ganz gemäss der Helvetischen Confession.

§ 105. Der biblische Stoff ist wesentlich ein historisch-doctrinaler und zeigt die Idee des Erlösungsreiches in ihrer zeitlichen Verwirklichung durch alle wesentlichen Momente, bis die Idee des Erlösers in der Erscheinung und Wirksamkeit Christi sammt deren Verbreitung durch die Apostel als thatsächlich verwirklichte dargestellt wird.

1. Reich Gottes als foedus gratiae und Christus als der Erlöser sind Wesen und Kerngegenstand aller christlichen Predigt, objectiv uns dargeboten in der Bibel so, dass die thatsächliche Verwirklichung der Erlösungsidee Hauptsache ist, während in der Kirchenlehre das doctrinale Lehrsystem die Grundform bleibt. Auf diesen Kern müssen alle Einzelheiten bezogen werden und sind nur darum wahrhaft homiletischer Stoff. Die heilige Schrift enthält zwar sehr viel Doctrin, aber nicht als Lehrgebäude, sondern selbst auch als That, denn das Reden Christi, das Lehren und Briefschreiben der Apostel erscheint jedesmal als einem bestimmten Lebensmoment angehörige That.

2. Unzweifelhaft ist aber in der heiligen Schrift, gerade wenn sie als das Christum objectiv vor uns hinstellende Zeugniss betrachtet wird, ein dreifacher Stoffeskreis zu unterscheiden. Den Werth, welchen das Neue Test. hat, uns als Abbild und stellvertretender Ersatz objectiv das vorzuhalten, was die wirkliche Erscheinung Christi den Zeitgenossen und Umgebungen gewesen ist, können wir nicht allen, obwohl kanonischen Büchern und Stellen auf gleiche Weise zuschreiben, müssen vielmehr einen

[1] *De Wette*, erbauliche Auslegung der Psalmen.
[2] *Palmer*, S. 295.

dreifachen Stoffeskreis anerkennen[1]: a. Christus selbst tritt vor uns auf, durch keine andre, ihn auffassende Individualität hindurchgegangen und bestimmt, in den rein objectiv vom Gedächtniss behaltenen Gleichnissen und Kernsprüchen, wie im Evangelium Matthäi viele zusammengestellt und bei Lukas viele zerstreut vorkommen. Man fühlt es sicher: das hat nur der Meister so erzeugen, kein Jünger erdichten oder so zurechtlegen können. Auch einzelne historische Situationen machen den Eindruck, dass sie nur einfache Abbilder der Thatsache selbst sind. In diesem Kreise ist Alles unmittelbar erbauend. — b. Dann folgt der Stoff, wie er durch die auffassende Individualität der Jünger reproducirt und bestimmt worden ist, so dass Christus uns als johanneisch, paulinisch u. s. w. bestimmt, dargestellt wird. Dies finden wir fast durchgehends im Johannesevangelium und in den apostolischen Briefen, wo die Gestalt, welche Christus im Innern des gläubigen Jüngers gewonnen hat, nur durch den Reflex dieses Subjectiven den objectiven Christus für uns erscheinen lässt. — c. Endlich ist im Neuen Test. ganz unverkennbar auch eine Sphäre, in welcher Christus für uns durch die mannigfaltig einwirkende Auffassung grösserer Kreise, kurz durch die älteste Volkstradition hindurchgegangen ist, welcher Art viele synoptische, wohl auch einzelne johanneische Erzählungen sein mögen. — Alle diese, im Neuen Test. nicht scharf, noch äusserlich geschiedenen Stoffessphären sind zusammen das kanonische Zeugniss von Christo, stellen uns zusammen das Bild Christi wesentlich sicher; so zwar, dass man je die ältere Sphäre selbst wieder als Norm für die spätern zu benutzen hat. Erbaulich sind alle drei, aber in ungleicher Weise: schon die zweite enthält sehr viele Reflexionen über Christus und seine Wirkung, Reflexionen welche nicht immer unmittelbar in ihrer Form für uns erbaulich sind, somit einer Vermittlung bedürfen, wie etwa die typischen, allegorischen Reflexionen des Paulus und des Hebräerbriefes; vollends die dritte Sphäre, was aus der christlichen Volkssage, die natürlich auch schon vorhanden war, als unsre Evangelien geschrieben wurden, entnommen ist, erbaut zum Theil nur dadurch, dass diese einzelnen Erzählungen auf die Grundthatsachen

[1] Vgl. meine Schrift über das Evangelium Johannis, S. 278 f. — *Tholuck*, Commentar zum Evang. Johannes, 5. Aufl. S. 14 f. — *Ficker* a. a. O. S. 16.

bezogen werden, als eine Art Typen und Allegorien von diesen, daher man von jeher solche Scenen sehr schnell in der homiletischen Benutzung allegorisirend behandelt hat, und *Luther* schon in solchen Stücken die Synoptiker weniger hervorhob, weil sie „das Wunder allzusehr treiben."

3. Dieses objective Vorhalten des Bildes Christi, der wesentlichen Punkte seines in die erlösende Liebe aufgehenden persönlichen Wesens und Wirkens ist der Grund der Schriftautorität in den Cultuspredigten. Die zunächst hievon absehende ältere Inspirationstheorie war für das praktische Bedürfniss eine über das Ziel hinausschiessende Begründung der Bibelautorität, viel zu schroff aller Tradition blos entgegengestellt. Immer aber wird die in der Schrift gesammelte ursprüngliche Tradition aller spätern kirchlichen gegenüber kanonisches Ansehen behaupten. Das Wort Gottes in der Schrift, unterstützt durch die von Christus selbst ausgehenden Sacramente, leistet uns den Dienst der vocatio externa, des Rufes zur Wiedergeburt und zu allen Fortschritten in der Heiligung; vocatio interna et efficax entsteht hingegen, gerade so wie wenn Christus noch selbst da wäre und uns berufen würde, erst durch das subjective Ergriffenwerden kraft des heiligen Geistes.

§ 106. Der biblische Stoff ist nur dann für die Predigt das stellvertretende Zeugniss für die Erscheinung Christi selbst, wenn die vereinzelten Ueberlieferungen und Geschichten auf die das Heil der Erlösung auswirkenden Grundthatsachen bezogen werden.

1. Nicht jede Auslegung und Anwendung biblischer Erzählungen ist schon der Stoff, welcher gepredigt werden soll. Sowie jede einzelne Aeusserung oder Handlung Christi ihren Werth hat, weil sie seine Person manifestirt und mit seinem Lebenswerk zusammenhängt, kurz an seiner Person und seinem Werke haftet: so können die Berichte über vorübergehende Einzelheiten nur darum Predigtstoff werden, weil sie mit dem Totalbild Christi zusammenhangen. Ein Andrer könnte dem Hauptmann zu Kapernaum ganz denselben Dienst geleistet, ein Andrer könnte Dämonische in gleicher Form durch Beschwörung geheilt haben, was im Neuen Test. neidlos auch Andern zugestanden wird:

wir würden daraus keinen Predigtstoff entnehmen; sind doch die Legenden, auch wenn sie genau historisch wären, kein homiletischer Stoff für unsre protestantische Kirche. Ebenso könnte ein Andrer viele Sprüche Christi vorgetragen haben, wie sich in der That nicht wenige schon anderwärts finden: wir würden aus diesen Sprüchen keine Predigt ableiten, ob sie noch so dankenswerthe Belehrung enthielten. Es ist der Zusammenhang mit dem Absoluten, das im Lebenskern Christi uns entgegentritt, was seine einzelnen Aussprüche und Handlungen erbaulich macht.

2. Daher sind gewisse Grundthatsachen, in denen das Erlösende der Person und des Wirkens Christi, das Ideale am klarsten hervorgebrochen ist, von allen andern Einzelheiten bestimmt zu unterscheiden[1]. Jene werden durch den periodisch wiederkehrenden festlichen Gottesdienst für den Cultus sichergestellt; diese sind zur Ausfüllung der Zwischenzeiten angewiesen, um mit jenen im Zusammenhang zu bleiben; denn wie die Zwischenzeiten immer die Feste voraussetzen und auf sie Bezug haben: so beziehen sich die Predigten über Einzelheiten auf die festlich sichergestellten Grundthatsachen und Grundideen. Nur verwechsle man mit den Grundthatsachen selbst nicht die Einzelberichte über dieselben, welche sehr oft selbst nur Einzelheiten der Grundthatsache hervorheben. Das apostolische Symbolum ist die älteste Aneinanderreihung der Grundthatsachen, und insofern von bleibendem Werthe, auch wenn wir jetzt im Protestantismus nicht ganz genau dieselben zwölf Artikel als die zwölf höchsten Grundartikel ansehen würden und einzelne dieser Artikel für uns erst vermittelnder Erklärung bedürfen. Als Glaubensartikel sind darin nur die drei Hauptartikel gegeben, welche darum mit „ich glaube an" beginnen. Die andern verhalten sich zu diesen als Erläuterungen.

3. Auch die Reden und Briefe, sowie die erste Kirchenbildung in der Apostelgeschichte, sind Explicationen der durch jene Grundthatsachen gesetzten Momente. Der homiletische Stoff ist daher nicht schon in der Bibel selbst als solcher fertig, er bildet sich aus ihr in dem Geiste, welcher das Wort Gottes verkündigt, und ohne diesen Geist wird die Darbietung des Schriftstoffes nicht homiletisch.

---

[1] *Palmer*, S. 99 f. und 127 f.

§ 107. Der einzelne Bibelstoff wird homiletischer Stoff, sofern mit der Auslegung die Anwendung so verbunden wird, dass in dem einzelnen Geschehenen oder Gelehrten die immerwährend sich wiederholende Geschichte und Entwicklung des Herzens der Gemeindeglieder nachgewiesen wird.

1. Das sich immer gleiche Verhältniss des Herrn zu den Menschen begründet den bleibenden Zusammenhang unsrer Geschichte mit den Einzelheiten der biblischen[1], und vermittelt deren Anwendung auf uns. Wir sehen unsre Entwicklung zum Christenthum und zur christlichen Vollendung in jenen Erzählungen vorgebildet; das bleibende Verhältniss Christi zu den Menschen spielt mit hinein in die erzählten einzelnen Begebenheiten, die als solche zeitlich vorübergegangen sind. Anwendungen biblischer Erzählungen auf andre, den Erlöser nicht berührende menschliche Verhältnisse, wie z. B. Benutzung seiner Blindenheilung zur Belehrung über das, was der Gesichtssinn leiste, Benutzung des Priesters Zacharias, um den Werth der Sprache hervorzuheben, oder des Gleichnisses vom verborgenen Schatz im Acker zu Anweisungen, wie man gefundenes Gut zu behandeln habe[2], wofür dieses Gleichniss nicht einmal zutrifft, sind nicht homiletisch.

2. Wenn das bleibende Grundverhältniss Christi zur menschlichen Seele immer dasjenige ist, was in den Geschichten fortwährend erbaut: so gewinnt man den erbaulichen Stoff nicht leicht, ohne dass man die Form der Einzelgeschichte durchbricht. *Keckermann* 21: Textus historici praecognitio duplex est, expensio singularum partium et deinde revocatio ad generalem thesin, cum concionator cogitat, in quo genere rerum sit res narrata vel in quo statu hominum sit persona illa, ut: David adulterium commisit, adulterium est in genere peccati et poenae. Auch beim strengsten Fürwahrhalten der Wunder wird man sie allegorisch und symbolisch geltend machen, wie Christus selbst Joh. 9, 39 f. die vorhergegangene Blindenheilung benutzt. Namentlich das Heilen Blinder, Tauber, Aussätziger, Stummer,

[1] *Palmer*, S. 138. 149 f.

[2] *Kromm*, die sämmtl. Parabeln Jesu. Fulda 1833. S. 77.

Lahmer, Paralytischer, wie das Erwecken von Todten, sind in einer gewissen Doppelsinnigkeit gehalten, z. B. Matth. 11, 5, weil Christus durch diese Thaten nicht als der Erlöser erwiesen wäre, wenn er nicht die entsprechenden Wirkungen im geistigen Leben hervorgebracht hätte: daher das rasche Allegorisiren des leiblichen Wunders ins geistige hinüber bei allen Standpunkten eintritt als die leichteste Art, die erzählte Einzelheit mit der erbauenden Totalwirkung Christi zu vermitteln. Eben so leicht werden andre Wunder homiletisch behandelt, wenn ein allegorischer Sinn bei ihnen anklingt, z. B. die Speisung, an welche Joh. 6 die geistige angeknüpft wird; die Sturmstillung; die Verfluchung des Feigenbaums, weil die Allegorie über das jüdische Volk darin liegt; das Wandeln Christi über dem Wasser und das halbe Sinken des Petrus, weil es ein Bild des christlichen Stehens und Sinkens überhaupt ist. Je weniger solche Allegorie mitspielt, desto schwerer ist der homiletische Stoff abzuleiten, z. B. beim Stater im Fisch, beim Verwandeln des Wassers zu Kana, welches auch *Luthern* veranlasst, sogleich eine allegorische Bedeutung zu suchen, in den Wassergefässen das Alte Test., im Wein das Neue Test. u. dgl. [1].

3. Auch von den wunderlosen Einzelerzählungen gilt das Gesagte. Sie sind reich an erbauenden Wirkungen, namentlich weil bedeutende Worte Christi in denselben vorkommen, weil auf Christi Lebenswerk hingedeutet ist, weil wir unser eigne Verhalten zu Christus darin wiederfinden. In dem Maasse, als nichts der Art vorhanden wäre, könnte der Abschnitt homiletischen Stoff nicht bieten und würde besser übergangen, als durch Künstelei fruchtbar gemacht. Viele Abschnitte sind fruchtbar dadurch, dass sie die Welt in ihrer Verblendung u. s. w. darstellen, z. B. Abschnitte der Leidensgeschichte. Der unfruchtbarere Stoff ist es aber nicht immer und nicht für Alle in gleichem Grade. Ein Rest von unfruchtbarem d. h. homiletisch nicht brauchbarem Stoff wird aber für Jeden zurückbleiben; und wenn es ein Vorzug ist, die organische Verzweigung des Einzelnen aus dem Ganzen immer klarer zu erfassen, das Einzelne immer mehr im Ganzen zu schauen: so ist es doch verkehrt, allem und jedem Einzelnen eine für unsre Kultpredigt geeignete Benutzung

[1] *Palmer*, S. 203.

abzupressen oder abzukünsteln, geschehe es nun durch verstandesmässige oder durch mystische Dialektik.

4. Es lässt sich nicht läugnen, dass manche biblische Geschichte, um homiletischer Stoff zu werden, eine ähnliche Vermittlung erleiden muss, wie die Parabel und Allegorie oder Lehrerzählung, so zwar, dass die Historicität dieser Erzählung weniger wichtig ist. Für homiletische Erbauung ist es weit gleichgültiger, als man sich's oft vorstellt, ob die Verfluchung des Feigenbaums eine symbolische That oder ein symbolischer Vortrag Jesu gewesen, wie Lukas ihn aufbewahrt hat; ob die Heilung der zehn Aussätzigen vielleicht ursprünglich eine dem barmherzigen Samariter verwandte Lehrerzählung vom dankbaren Samariter gewesen — denn neben Allegorien und Parabeln giebt es Lehrerzählungen, wie auch die vom reichen Mann und armen Lazarus —; ob die Versuchung Jesu eine Lehrerzählung oder ein äusseres Factum gewesen u. s. w. Denn in beiden Fällen wird der homiletische Stoff wesentlich derselbe, so wichtig der Unterschied immerhin für die Schriftkritik sein mag. Wo nicht Grundthatsachen, Heilswirkungen selbst erzählt sind, oder doch unmittelbar die Erlösungsidee verwirklichende Ereignisse, wo Einzelheiten mehr äusserer Art vorkommen: da allerdings wird die homiletische Benutzung auch die ausgemachteste Geschichte ähnlich wie eine Lehrerzählung benutzen. Die Aehnlichkeit ist diese, dass ein wirksames Princip aus den damaligen Verhältnissen, unter denen es specialisirt wirkt, als von diesen unterscheidbar in unsre Verhältnisse hinübergeführt werden muss. Solche Geschichten werden gewissermaassen zur Metapher und Allegorie, wenn nur immer als Abbilder christlicher Ideen[1], und ohne das ganz unerbauliche Interesse, die Geschichtlichkeit der Erzählung, sei es nun zu läugnen, oder durch polemisch-apologetische Behauptungen erst verfechten zu wollen, wofür der Cultus nicht der Ort, noch das competente Gericht sein kann. Applicatio, quae invento sensu proprio et primo loci cujusque delectit in vicinos et secundarios, quae quidem pars et utilis et necessaria est ecclesiastae. Itaque necesse habet subinde expatiari in digressiones, in quibus longe lateque regnat eloquentia[2]. Da die homiletische Praxis aller Zeiten und aller Stand-

[1] *Palmer*, S. 205 f.

[2] *Chamieri*, corpus theol. Genev. 1653. Lib. II, c. 19.

punkte verfahren ist, wie wir eben gesagt haben: so wäre es an der Zeit, das theoretische Gesetz unverholen anzuerkennen, welches praktisch doch befolgt wird, auch wenn eine theoretische Prüderie es abweisen möchte.

§ 108. Als objectiv dargeboten ist dem Prediger nicht nur der biblische Stoff gegeben, sondern auch das kirchliche Lehrgebäude, welches die Theologie systematisch und der Katechismus praktisch zusammenstellt, so jedoch, dass dieses Lehrsystem der heiligen Schrift als dem Kanon sich unterordnet. Dieser Stoff ist ein doctrineller, auf die Grundthatsachen gebaut.

1. Dass in den Predigten auch ein locus communis, ein Abschnitt der Glaubens- und Sittenlehre, oder eine Frage des Katechismus behandelt werden kann, lässt sich nicht läugnen. Es giebt eine überlieferte Kirchenlehre, welche homiletischer Stoff werden will. Während die Religion in der heiligen Schrift wesentlich als Leben und Thatsache auftritt, allerdings mit didaktischen Explicationen und mehr oder weniger bestimmt veranlassten Lehrepisteln: ist die Kirchenlehre uns wesentlich als Lehrsystem gegeben, das ebenfalls nicht schon als solches der fertige homiletische Stoff sein kann. Es ist die in der Kirche verbreitete Verarbeitung des angeeigneten Christenthums als Lehre ausgedrückt (§ 103), Dogmatik und Moral, und will gebaut sein auf die heilige Schrift, daher dieser Stoff erst in Anlehnung an die heilige Schrift ein homiletischer werden kann.

2. Auch die Kirchenlehre ist nicht schon an sich homiletischer Stoff, selbst wenn ihre gelehrte Form schon popularisirt wäre; denn nicht die Lehre an sich, sondern das subjective Ergriffensein von ihrer erbauenden Kraft erzeugt die Predigt[1]. Dies ist gemeint mit dem Satz: nicht Theologie, sondern Religion sei zu predigen[2]; und nur missverständlich hat man von einem Standpunkte aus, welcher das praktisch Religiöse mit der Moral identificirt, den Satz verbessern wollen, weil doch die schönsten Moralpredigten fruchtlos blieben, wenn nicht auch theolo-

[1] *Dann*, S. 70.

[2] *Spalding*, Nutzbarkeit des Predigtamts. 3. Aufl. Berlin 1791.

ische Belehrung über die göttlichen Eigenschaften, die Schöpfung, Vorsehung, Sendung Jesu, Versöhnung u. s. w. entwickelt werden[1]. Vielmehr ist die Moral so gut theoretische Theologie als die Dogmatik (§ 5—7), und beide sind als solche noch nicht homiletischer Stoff. Sie bieten einen homiletisch zu bestimmenden Stoff objectiv dar: aber schon dieses kann nicht vom Lehrsystem überhaupt gesagt werden, sondern, gerade so wie von der heiligen Schrift, vom Lehrsystem nach seiner erbauenden Seite hin. Erörterungen der Dogmatik und Moral, welche mehr nur des Wissens wegen vorhanden sind, können an sich nicht erbauen. Untersuchungen über Gott als Ding an sich, reine Speculationen gehören als solche nicht einmal in die Theologie (§ 2 und 5); denn diese lehrt, wie *Calvin* sagt, was Gott für uns sei. Aber auch die theoretische Theologie gehört als solche nicht auf die Kanzel, sondern nur deren erbauende Seite, nur das erbaulich Wirkende. Dieses ist nicht ein dem Lehrsystem fremdes, nur zufällig anhaftendes Element, es ist die dem Lehrstoff selbst einwohnende Kraft, kurz die erbauende Seite des im Lehrsystem verarbeiteten Stoffes, eine Seite, welche er durchweg an sich hat. Man kann also auch hier nicht mechanisch sondern, als ob gewisse Theile des Lehrsystems auszuschliessen, gewisse andre schon an sich homiletischer Stoff wären; denn mag immerhin der Kern alles christlich Erbauenden mehr in die einen Lehrstücke gestellt sein als in die andern, somit von jenen ein stärkerer Gebrauch gemacht werden als von diesen: dennoch ist kein einziges Lehrstück schon ohne Weiteres homiletischer Stoff, und keines unfähig, dieses zu werden. Dies gilt nicht minder von der Bibel (§ 102. 103). Es ist gleich einseitig, immer nur die Centraldogmen, Erbsünde und Rechtfertigung, zu predigen, wie immer nur das Peripherische vorzutragen.

3. Der objectiv gegebene kirchliche Lehrstoff wird ein homiletischer erst in der subjectiven Aneignung seiner erbaulichen Kraft, im lebendigen Sichausprägen in die Persönlichkeit (§ 75), wenn wir die erbauende Kraft empfinden, erleben und für Andre geltend machen. Ohne dieses Mitwirken des erregten christlichen Selbstbewusstseins wird die Predigt blosse Abhandlung.

---

[1] *Ammon*, § 27.

§ 109. Die Kirchenlehre ist als Dogmatik und Moral gegeben, so dass beide einander voraussetzen. Sie bietet daher dogmatischen und moralischen Stoff dar; aber, weil immer der Stoff in seiner erbauenden Wirkung zu predigen ist, darum immer ein Dogmatisch-Moralisches oder Moralisch-Dogmatisches: so kann das reine Vereinzeltsein des Einen oder Andern nicht homiletischer Stoff werden[1].

1. Die Geschichte zeigt Perioden des dogmatischen und Perioden des moralischen Predigens. Das erstere als Einseitigkeit kann nur durch einen praktischen Reiz polemischer Interessen veranlasst werden, wenn die Gemeinde selbst mit in Lehrstreitigkeiten so verflochten ist, dass polemisch-dogmatische Predigten, confessionelle Controverspredigten dann in der That praktisch genug sind, weil innig verknüpft mit vorhandenen Strömungen und Interessen des Gemeindelebens. Solche Predigten sind daher nichts weniger als unpraktisch; das werden sie erst, wenn man sie mechanisch fortdauern lässt, bis in ein Zeitalter, welches nicht mehr von diesen polemischen Interessen bewegt wird. Es ist in der Regel verkehrt, periodisch dagewesene Arten des Predigens, statt sie aus den Bedürfnissen ihrer Zeit zu begreifen, blos für Verkehrtheiten auszugeben, weil man den Maassstab jetziger Bedürfnisse für einen immerwährend gültigen ansieht. Offenbar musste das Zeitalter der Reformation ein überwiegend polemisch-dogmatisches Predigen haben, indem sogar moralischer Stoff in dieser Färbung zu behandeln war. Eben so natürlich waren, so lange Lutheraner und Reformirte einander heftig bekämpften, die polemisch-dogmatischen Predigten über diese Controverse; obwohl hier schon zu sagen ist, dass das polemische Leben selbst weniger die Gemeinden als den Lehrstand bewegte, darum das Maass dieser Polemik unangemessen stark auf der Kanzel hervortrat. Weiterhin, so oft eine Controverse allgemeines Interesse erregt, wird dogmatisch-polemische Färbung in viele Predigten eingehen, wie z. B. in der reformirten Kirche, als man des Arminianismus sich zu erwehren und die strenge Gnadenwahl zu retten suchte. Der Gegensatz von Rationalismus und

[1] *Palmer*, § 7.

Supranaturalismus konnte nur darum nicht so stark und unverholen polemisch auftreten im Predigen, weil dieselbe Kirche beide Richtungen umfasst hat, somit nicht zwei äusserlich geschiedene Kirchen entstanden waren. Jetzt wieder wird etwa die Gemeinde erbaulich angeredet mit: „Nicht wahr, wir wollen keine Philosophen, Pantheisten, nicht diese und jene sein?“ wobei der geistliche Eifer leicht vergisst, dass die Gemeinde an dieser Polemik weniger Interesse hat. Auch die Straussische Kritik konnte, wo sie die Laienwelt beschäftigte, nicht ignorirt werden auf der Kanzel; im Gegentheil mochte das Eingehen auf diesen Gegner eine Zeit lang überaus praktisch sein. Dergleichen muss begriffen werden, mag es oft zu Taktlosigkeiten und, wie alle Polemik, zu leidenschaftlichen Ungerechtigkeiten verleitet haben. – Eben so begreiflich ist das Moralpredigen in Zeiten, welche aus irgend einem, sei es nun beklagenswerthen, oder löblichen Grunde vorherrschend für die ethische Lebensgestaltung interessirt sind; denn auch dieses die Kirche erregende Interesse wird sich im Cultus darstellen. Die Geschichte zeigt, dass in beiderlei Perioden cultisches Leben gedeihen kann, dass aber Beides leicht einseitig überschätzt und, einmal in Uebung, länger und stärker fortgetrieben wird, als die Lebensrichtung selbst sich behauptet. Dieses nun ist zu tadeln: man predigte polemisch-dogmatisch fort, als diese polemischen Interessen in der Gemeinde zurückgetreten waren, und verleidete dadurch diese Predigtart den Laien so sehr, dass die Reaction eines moralischen Predigens veranlasst wurde; auch dieses setzte man länger fort, als die Zeitrichtung — die als kantische Moralstrenge ehrenwerth genug an die Stelle des popular-philosophischen Eudämonismus getreten war — ihm angehörte; daher in der neuern Zeit wieder mehr dogmatische Predigten aufkommen, denen schon wieder apologetisch-polemische Zeitinteressen als Reizmittel dienen.

2. Beziehungsweise berechtigt und nothwendig ist beiderlei Predigtrichtung, sobald jede das andre Element nicht ausschliesst, sondern voraussetzt, bejaht und irgendwie mit geltend macht. Isolirt Dogmatisches oder Moralisches kann nur Element des homiletischen Stoffes sein, nicht der volle homiletische Stoff selbst[1]. Denn gerade das Erbauliche schliesst nothwendig Beides

[1] *Kliefoth*, § 78. — *Klöpper*, S. 197.

in sich zusammen, so zwar, dass das Dogmatische den Boden bildet, aus welchem das Moralische nothwendig hervorgeht. Moralisches, welches nicht aus diesem Boden käme, kann unmöglich cultisch erbauen, da es nicht religiös begründet wäre; Dogmatisches, aus welchem nicht nothwendig Moralisches hervorgeht, kann nicht das cultisch erbauende wirksame Christenthum sein. Kurz der homiletische Stoff ist, von hier aus betrachtet, der Glaube als thätig durch die Liebe[1], mag man ihn nun von der einen oder der andern Seite aus behandeln. Hierin muss Freiheit bleiben: die Bedürfnisse der Zeit, des Ortes, ja die Fähigkeit der predigenden Personen kommen dabei in Anschlag; es giebt nun einmal Prediger, welche ausgezeichnet das Eine leisten, das Andere hingegen nur mühsam zu Stande bringen. Bei solcher Unvollkommenheit fragt es sich, was mehr Erbauung wirke, ob freier thun, was Einem gegeben ist, oder aus blosser Pflicht auch das thun, was Einem nicht gegeben ist.

§ 110. Das kirchliche Lehrsystem bietet den Stoff dar in confessioneller Bestimmtheit, welche besonders in den symbolischen Büchern ausgedrückt ist. Die ganze kirchliche Lehre, als zugleich gewordene und werdende, giebt aber homiletischen Stoff erst in ihrem Bewährtsein durch die heilige Schrift.

1. Für homiletischen Vortrag ist die heilige Schrift theils objective Stoffesquelle, theils aber Kanon und Norm für allen anderwärts herkommenden Stoff, namentlich für alle Kirchenlehre, welche der Schrift gegenüber Tradition ist, d. h. Aussage, wie das Christenthum von der Kirche angeeignet, aufgefasst und gelehrt werde. Im Katholicismus ist diese sich entwickelnde, von der Reformationszeit an völlig fixirt überlieferte Lehre der wesentliche und erste homiletische Stoff. Zwar wird dort gelehrt[2]: Ex evangelio suae concionis argumentum sumat ecclesiastes, non aliunde, nisi vel temporis vel solemnitatis vel officii, quod peragitur, ratio aliud aliquando exigat. Damit ist aber nur der Text gemeint, denn ad concionem autem contexendam

[1] *Scholl*, Theorie I, S. 291. Kurzer Entwurf, S. 44.

[2] *Natalis Alexander*, institutio concionatorum. Aug. Vindel. 1763. Pag. 15.

ilias etiam scripturae sacrae sententias, sive patrum principia, xpositiones, testimonia et totius antiquitatis ecclesiasticae notiiam, locosque communes a se collectos accommodet; an dem Festtage eines Heiligen pronunciet vitam illius enarrans ex actis genuinis, — probatis; kurz die Kirchenlehre ist auslegende Norm ler Schrift. Im Protestantismus hingegen ist die Kirchenlehre ıur als die schriftmässig begründete zu predigen. Wenn dogmatisch nicht klar bestimmt wurde, ob die Schrift nur Kanon oder auch Quelle des Glaubens sei: so ist sie für die Predigt edenfalls Beides; denn theils wird homiletischer Stoff unmittelıar der Schrift entnommen, theils kommt er zunächst anderswoher, aus der Lehre der Kirche und ihrem Leben, dann aber st solcher Stoff aus der Schrift zu bewähren.

2. Die Kirchenlehre ist theils eine gewordene und seiende, o allgemein anerkannt und als wahre Verarbeitung des schriftnässigen Christenthums einleuchtend, dass eine Bewährung am Kanon nicht ausdrücklich nöthig ist (§ 82—84); theils eine verdende und sich vervollkommnende, darum gerade nach dieer Seite sorgsam durch die heilige Schrift zu leiten und zu ewähren. Als das Seiende, im Protestantismus für ausgemacht Geltende ist der Charakter der protestantischen Auffassung des Christenthums überhaupt zu bezeichnen; als das Werdende die pecielle Lehrverarbeitung. Daher kommt es, dass die jenen Charakter darstellenden symbolischen Bücher, Confessionen und Katechismen der Reformation ein eigenthümliches Ansehen geniessen, an welchem die Compendien der Dogmatik und Moral nicht Theil haben, obwohl auch sie eine objective Darbietung homiletischen Stoffes sind. Daher kommt auch der Streit über las Maass und den Umfang des Ansehens der symbolischen Bücher; denn sie legen den confessionellen Charakter eben auch nit lehrhafter Ausführung dar, diese aber ist eine werdende und ich entwickelnde, während nur der Charakter selbst ein gewordener und relativ abgeschlossener ist. Auch hier ist mechanische Sonderung, welche gewissen Sätzen der Symbole ein eigenhümliches Ansehen zuschreibt, gewissen andern nicht, verkehrt ınd undurchführbar. Es muss eine dynamische Unterscheidung les in den Symbolen aufgezeigten Charakters der Confession von ler Art, wie die lehrhafte Ausführung gegeben ist, zugemuthet verden, und es ist im mindesten nicht zu bedauern, wenn dabei

ein juristenartiges dogmatisches Gesetzbuch nicht erreichbar ist. Ja selbst eine Erweiterung des protestantischen Charakters als eines den lutherischen und den reformirten Typus gemeinsam umfassenden, ist unsrer Zeit aufgegeben. Dieser drückt sich aus in allen Grundsätzen, welche theils das Christenthum als reines foedus gratiae bestimmen, Rechtfertigung durch den Glauben, Gnade, Erlösung, Abhängigkeit aller Heilsverwirklichung von Gott und seinem ewigen Entschluss, theils aber aller Tradition gegenüber das kanonische Ansehen der heiligen Schrift feststellen. Nur solche Sätze werden ein Ordinationsgelübde bilden können, und die Verpflichtung auf Symbole wird nur dem in diesen urkräftig ausgesprochenen Charakter der Confession gelten können, wozu noch kommen kann, dass man sich der eigenmächtigen Polemik wider Sätze der Symbole auf der Kanzel enthalte. Die Reformirten haben für ihre Predigt die Symbole weit weniger hervorgehoben als die Lutheraner, somit den werdenden Glauben mehr betont als den gewordenen, und freier Entwicklung unter der Norm der heiligen Schrift wesentlich vertraut. Daher leitet ihre Homiletik bestimmt zum Predigen des Schriftstoffes; man muss aber anerkennen, dass auch die kirchlich gegebene Lehre homiletischen Stoff darbietet, am nächsten die Katechismen und Kirchenlieder. Die Forderung, dass der Prediger mit dem symbolischen Bekenntniss der Kirche schlechthin übereinstimme, sowohl in der Lehrausführung, als in den Principien[1], ist eine unausführbare und müsste die werdende Seite des Kirchenlebens verwerfen oder sie nur auf praktische Besserung der Einzelnen beschränken.

§ 111. In der Gesammtheit des biblisch und kirchlich objectiv dargebotenen Stoffes sind drei Gebiete von ungleichem Werthe zu unterscheiden: theils der wesentliche und unmittelbare homiletische Stoff, theils der mittelbare, theils die blossen Darstellungs- und Erläuterungsmittel (§ 40).

1. Objectiv dargeboten aus der Bibel und der Lehre und dem Leben der Kirche ist ein sehr weiter und verschiedenarti-

[1] *Kliefoth*, § 85. — *Ficker*, S. 181 f.

ger Stoff. Schon in der Bibel ist mit dem religiösen Gehalt zugleich ein Kreis objectiver Welt- und Lebensansichten enthalten; noch mehr ist in Lehre und Leben der Kirche der fromme Gehalt ausgeprägt in dem sonstigen an sich weder frommen noch unfrommen Vorstellungskreis; ja das kirchliche Leben ist geradezu eine mehr oder minder vollkommene Verwirklichung des Christenthums in der Welt und mischt sich überall mit weltlichen Elementen. Von allen diesen Dingen, Christenthum, Welt, Offenbarung, Natur, Kirche, Staat, wird die Rede sein auf der Kanzel; man kann nichts ganz ausschliessen, und doch nicht Alles homiletischen Stoff nennen.

2. Daher wird eine Unterscheidung im Gebiet dieses Stoffes nothwendig. Die Alten haben schon gesagt, dass in der Beredsamkeit ein unbegrenzter Stoff liege (Cic. de orat. II, 1), und dennoch von dem näher zur causa gehörigen Stoff besonders gehandelt; d. h. es giebt einen Stoff, welcher mitgetheilt werden muss und den wesentlichen, unmittelbaren Inhalt der Rede bildet; daneben aber wird noch viel anderer Stoff in der Rede mit vorkommen. Der erstere Stoff und seine Mittheilung ist irgendwie Selbstzweck, der zweite hingegen ist immer nur Mittel und an sich selbst gleichgültiger. Endlich kommt Manches vor was geradezu nur als Erläuterungs- und Darstellungsmittel herbeigezogen wird. Der unmittelbare Stoff der Predigt ist das Christenthum selbst; der mittelbare ist, was mit dem Christenthum zusammenhängt, ohne eigentlich es selbst zu sein; blosses Darstellungsmittel ist, was nicht einmal mittelbar mit dem Christenthum zusammenhängt, z. B. nur als Veranschaulichung, durch Aehnlichkeit oder Contrast dient: ein vollends infinites Gebiet, dessen Grenze erst da beginnt, wohin der feierliche, heilige Styl nicht mehr reichen kann, beim Obscönen, Gemeinen, Geschmacklosen, Unpopulären u. s. w., so dass weniger die Religion als die Aesthetik hier Grenzen zieht.

3. Diese dreifache Stoffessphäre, die innere, mittlere und äussere, lässt sich dahin bestimmen, dass in die erste das Wort Gottes (§ 99—103) selbst gehört, das christliche Offenbarungsleben in allen seinen Stadien; in die zweite fällt alles vom Christenthum Vorgefundene, welches entweder schon von demselben angeeignet ist oder doch angesprochen und durchdrungen werden will, Staatsleben, Familienleben, Naturgenuss, Geschichte u. s. w.

Alles was sonst noch vorkommen kann, wird nur Darstellungsmittel sein. Die drei Sphären sind nicht scharf, nicht mechanisch, sondern fliessend und dynamisch verschieden. Es ist einseitig, nur die eigentliche Erlösung, nur das Wort Gottes im engsten Sinne zu predigen; auch sehr streng gläubige Männer, wie *Arnd*, empfehlen, die Herrlichkeit Gottes in der Natur und die Vorsehung in der Geschichte aufzuzeigen, d. h. die natürlich sittliche Religionsstufe mit aufzunehmen in die Offenbarungs- und Erlösungsreligion (§ 100). Aber nie ist Natur- und Geschichtskunde um ihrer selbst willen auf der Kanzel zu verbreiten; nie ist dies die eigentlich beabsichtigte, letzte Mittheilung, sondern Vorbereitung, dienend dem eigentlichen Predigtstoff [1]. Auch wird die Erbauung nicht aus Specialitäten dieser Gebiete, z. B. aus Betrachtungen über Hagel, Schnee, Wasserthiere u. s. w. [2] geschöpft. Man will nicht der Diätetik, Oekonomie, Politik dienen, sondern behandelt sie in ihrem Verhältniss zum Gottesreiche. — Als Darstellungsmittel kann Alles benutzt werden, was der heilige Styl verträgt. Paulus citirte griechische Dichter 1 Corinth. 15, 33; Apostelgesch. 17, 28. Christus selbst benutzt Geschichtserzählungen (Luk. 13, 1—4) und den ganzen sittlich politischen Zustand des Volkes oder einzelner Klassen.

§ 112. Der homiletische Stoff wird sich über das ganze Gebiet des Lebens verbreiten, sowohl über das Einzelleben, als über die Formen des Gesammtlebens.

1. Es wird vom Einzelleben mehr die Rede sein, weil Alle unmittelbar ein solches führen; die grossen Gemeinschaften hingegen werden nicht von Allen gleichmässig überschaut und lebendig angeeignet. Daher zieht die Popularität gewisse Grenzen, und schliesst aus, was den Gemeindegliedern fremd oder gleichgültig gebliebes ist. Stärker tritt die Berücksichtigung grosser Völkerverhältnisse ein in aufgeregten Zeiten, wo Alle ihr Betheiligtsein an diesen öffentlichen Angelegenheiten empfinden. So *J. J. Hess*: Predigten in den Gefahren des Vaterlandes; *Hanstein*: die ernste Zeit (1814 und 15). In ruhigen, gewöhnlichen Zeiten wird nament-

[1] *Marheineke*, § 354.

[2] *Schuler* III, S. 340. — *Dahl*, § 8—11.

ch vor vereinzelten Landgemeinden fast nur der grosse Bau der
irche zur Betrachtung des Einzel- und Familienlebens hinzuge-
ommen, andere öffentliche Angelegenheiten aber nur, soweit
e von der Gemeinde selbst als einflussreich auf die Kirche er-
annt werden.

2. Es fragt sich daher, ob nicht auch das Staatsleben und
olitische Verhältnisse mit in den homiletischen Stoff eingehen
ollen, wozu namentlich die vaterländisch aufgefassten Buss- und
ettage einladen[1], welche in der Schweiz wenigstens, wo Jeder-
ann am vaterländisch öffentlichen Leben Antheil nimmt, diesen
egenstand unmöglich übergehen können. Das Alte Test. hat
ie vaterländischen Angelegenheiten so unmittelbar aufgenommen,
ie es nur bei der theokratischen Verschmelzung des bürgerli-
en und religiösen Lebens möglich war; das Neue Test. ist
enig veranlasst, bürgerliche Angelegenheiten zu berücksichti-
en, aber unstreitig nur, weil die ersten Gemeinden als solche
eine positive Beziehung auf Staatsverhältnisse hatten. Der erste
rundsatz wird sein, dass diese Dinge nicht um ihrer selbst
illen zu behandeln sind, weil der Prediger niemals direct im
ienste des politischen Lebens predigt. Religiöse Betrachtung
aatlicher Dinge in ihrem Verhältniss zum Gottesreiche, der
taat, soweit er vom Geiste des Christenthums durchdrungen ist,
uss homiletischer Stoff werden können; ebenso das bürgerliche
eben, sofern es vom Christenthum als noch zu durchdringen
ngesprochen wird; denn Indifferenz oder gar Feindseligkeit ge-
en das Staatsleben ist ein Mangel, der gewissen einseitigen
ecten anklebt, welche für die weltliche Obrigkeit und Ordnung
einen Sinn haben. Das Politisiren, Verfolgen staatlicher Inter-
ssen als solcher oder gar das Begünstigen politischer Partheien,
t der Kanzel unwürdig. Man kann also auch hier nicht me-
hanisch ausscheiden, welche politische Gegenstände berührt werden
önnen und welche nicht. Es muss dynamisch unterschieden
erden, so dass Alles in seinen Beziehungen zum Christenthume
omiletischer Stoff werden kann, und ebenso Alles ausserhalb
ieser Beziehung vom homiletischen Stoff getrennt bleibt. —
Weiterhin wird der Grundsatz gelten, die allgemeinen Angelegen-
eiten nach dem Maasse der Empfänglichkeit in der Gemeinde

[1] Meine Darstellung Schleiermachers als Predigers, S. 6 und 52.

zu berücksichtigen, so zwar, dass man diese Empfänglichkeit wecken und steigern darf; denn beachtenswerth ist die Warnung „Zieht sich die Kirche zurück aus dem lebendigen Treiben des Staates, um nur etwa noch über die Pflichten und Tugenden des Hauses zu reden: so werden die Laien bald geistlicher werden als die Geistlichen, und eine solche Kirche wird leicht den Rest von Einfluss einbüssen, den sie aus frühern Zeiten gerettet hat[1]." Die Moral muss auch als Güterlehre auftreten und in der Pflichtenlehre die Beziehungen zum Staatsleben hervorbilden, wofür *Schleiermacher* Wesentliches geleistet hat.

§ 113. Da aller objectiv gegebene Stoff erst dadurch wahrhaft homiletischer wird, dass er dem Subject lebendig angeeignet und in seiner erbauenden Kraft empfunden d. h. geglaubt ist; die subjective Aneignung eines positiv Gegebenen aber theologische Vermittlung voraussetzt: so wird in Zeiten, wo diese durch verschiedene theologische Schulen und Richtungen bearbeitet wird, der theologische Standpunkt den homiletischen Stoff mit bestimmen.

1. Das Objective und Subjective am homiletischen Stoff (§ 99) bildet einen fliessenden Gegensatz. Für uns am meisten objectiv gegeben ist die heilige Schrift, obwohl auch in ihr schon der subjective Glaube sich mit ausspricht; objectiv überliefert ist uns auch die Kirchenlehre, und doch ist gerade sie das dem gläubigen Gesammtsubject schon Angeeignete; vollends die theologischen Schulen und Standpunkte der Gegenwart sind jedem Einzelnen, sofern er nicht selbst einen eigenthümlichen Standpunkt schafft, zwar objectiv gegeben, bestehen aber doch nur aus der Art, wie sich jetzt die Subjecte das überlieferte biblisch-kirchliche Christenthum vermitteln, und könnten deswegen schon zum subjectiv aneignenden Thätigkeit gerechnet werden. Der reine Gegensatz wäre einerseits die thatsächliche Offenbarung, andrerseits der Glaube an sie; vom Standpunkte der sich darbietenden

[1] *Ewald*, drei deutsche Worte. Basel 1838. S. 21. — *Schott*, kurzer Entwurf u. s. w. S. 47.

Offenbarung aus betrachtet, erscheint schon die Bibel, weiterhin die Kirchenlehre, die theologische Schule, das gläubige Individuum als subjectiv aneignend; vom gläubigen Individuum aus betrachtet, erscheint schon die Schule, Kirchenlehre, heilige Schrift als objectiv gegeben.

2. Jedenfalls können wir das objectiv Gegebene aus Schrift und Kirchenlehre nicht wahrhaft unsrer Subjectivität aneignen, ohne dass die Theologie, in welcher wir uns bewegen, darauf Einfluss üben würde; und so hat man mit Recht in der Homiletik auch von den theologischen Standpunkten oder Systemen und ihrer Differenz gehandelt [1]. Zu predigen ist zwar nicht die Theologie, sondern die Religion und Frömmigkeit; aber vom Prediger wird gefordert, dass er zur praktischen Frömmigkeit die theologische Vermittlung sich erworben habe, zur πίστις die γνῶσις. Daraus folgt, dass für die Predigt der lebendige Glaube unmittelbar, die theologische Bildung nur mittelbar nothwendig ist, somit die Frage nach dem Glauben viel wichtiger als die Frage nach dem theologischen System und Standpunkte, d. h. nach der Art und Weise, wie man sich für den Glauben die Fremdheit des in Bibel und Kirchenlehre Gegebenen vermittle und aufhebe. Eben weil, was in frühern Zeiten, an andern Orten, unter andern Bedingungen gegeben ist, allmählig theilweise unverständlich und fremd wird, sowohl durch seine Sprache als Erscheinungsform überhaupt: so kann die spätere Zeit und andere Oertlichkeit die Continuität des geschichtlichen Zusammenhangs mit jenem Gegebenen nicht behaupten ohne theologisch gelehrte Vermittlung. Die Kirche, d. h. die diese Continuität festhaltende Gemeinschaft im Unterschied von der Secte, welche in der Losgerissenheit und Vereinzelung besteht, muss daher eine theologische Vermittlung nicht nur organisiren, sondern auf das Glaubensleben der Gemeinde popularisirt einwirken lassen, sowohl im katechetischen Unterricht, als in der Predigt.

3. Darum ist die theologische Bildung des Geistlichen nothwendig, zumal für Protestanten, welche die christliche Urzeit, von der wir am weitesten abstehen, durch Bibelübersetzung und Bibelauslegung zugänglich erhalten wollen. So ist es gekommen, dass die Kirche, den praktischen Glauben ihrer Geistlichen vor-

[1] *Palmer*, § 4.

aussetzend, mehr bemüht war, sich von ihrer theologischen Bildung zu überzeugen. Schwierigkeiten entstehen erst, wenn die theologische Vermittlung gleichzeitig eine Mehrheit von Schulen erzeugt, welche einander entgegengesetzt sind; wenn theologische Richtungen sich verbreiten, welche den Glauben der Kirche auffallend alteriren: und schon giebt es Kirchenregimente, welche so ängstlich nach dem Glauben der Ordinanden fragen, dass die theologische Bildung weniger mehr beachtet wird. Der überlieferte Kirchenglaube kann für Protestanten, denen er ja ein immer auch werdender ist, durchaus nicht als das Ziel angesehen werden, bei welchem schlechthin wie es objectiv gegeben ist alle theologische Vermittlung anlangen müsse. Diese scholastische Ansicht ist durch die Reformation beseitigt, so dass, wer dennoch wieder junge Theologen diesen Weg einschlagen und kirchenregimentliche Protection ihn begünstigt, von solchem noch so modern zugestutzten Orthodoxismus gar nichts für die Kirche Erspriessliches erwartet werden kann. Nur die römische Kirche kann diesen Weg auf sich nehmen[1]. Schon die πίστις selbst soll nicht der, was die Kirche objectiv setzt, unterwürfig für wahr haltende blosse Gehorsam sein, vielmehr das in die freien Subjectivität sich ausprägende Objective; wie könnte denn die theologische γνῶσις sich blos unterwürfig zum schon Gegebenen verhalten? Die Kirchenlehre ist jederzeit eine Erscheinungsweise, in welcher das Wesen des Christenthums erscheint; so unveränderlich das Wesen selbst ist, so veränderlich, historischer Entwicklung bedürftig ist seine Erscheinung schon in der biblischen, noch mehr in der kirchlichen Zeit. Wesen und Erscheinung, Urobject und subjective Aneignung verhalten sich also nicht äusserlich zu einander, sie fordern einander, so dass das Wesen des Christenthums beharrliche Erscheinungsformen von Zeit zu Zeit hervorbringt, welche als confessioneller Charakter selbst am Wesen participiren. So giebt es einen wesentlichen Charakter des Protestantismus bei allem Flusse seiner geschichtlichen Entwicklung, und so lange diese dauert, ist uns das Wesen des Christenthums durch den Charakter des Protestantismus gegeben

[1] *Palmer*, S. 22. Vgl. die ausgezeichnete Schrift: „Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen. Von einem deutschen Theologen." Frankf. a. M. 1847. S. 166.

dieser participirt am Wesen des Christenthums und die theologische Vermittlung hat das jetzige gläubige Subject mit dem im protestantischen Charakter ausgeprägten Wesen des Christenthums zu vermitteln.

4. Keine wirklich theologische Richtung kann gefährlich sein, obwohl die eine den Vermittlungsprocess vollständiger vollziehen mag als die andere; denn Theologie ist immer ein mit dem Glauben substanziell verbundenes Erkennen (§ 5). Ein blos äusseres Wissen um den Glauben als um ein Fremdes ist nicht Theologie und kann dem Geistlichen nie genügen, schliesst vielmehr jeden Gewissenhaften vom geistlichen Amte aus. Wo aber ehrlich und aufrichtig christlicher Glaube ist und theologische Vermittlung mit dem ursprünglichen biblisch bezeugten Object und confessionellen Charakter: da ist die Möglichkeit des Kirchendienstes vorhanden, gesetzt auch ein Zeitalter sei krankhaft in unvollständigen Glauben und darum in ungenügende Theologie verirrt. Solche Durchgangsstimmungen muss die Kirche durchmachen und innerlich überwinden. Man mag mit *Palmer* die rationalistische Periode noch so sehr beklagen, Niemand wird wünschen, dass damals das Predigen hätte aufhören sollen; ein, ob auch rationalistisch bestimmter homiletischer Stoff war an sich schon besser als gar keiner; ja dieser Standpunkt ist unter damaligen Umständen so berechtigt gewesen, als der ihm Bahn brechende pietistische und die moderne Gläubigkeit, welche die theologische Vermittlung vielfach schuldig bleibt und diese gerade so lange nicht leisten wird, als sie unfähig ist, die relative Berechtigung andrer dagewesener bedeutender theologischer Richtungen anzuerkennen. Die Schleiermacher'sche theologische Vermittlung wird noch lange mitwirken; die der speculativen Schule ebenso, wo sie wirklich den frommen Glauben als praktisch vollkommen berechtigt und nothwendig fordert; wo sie ihn durch Philosophie ersetzen will, ist mit dem Glauben auch die Theologie verloren gegangen. Die Kirche ist stark und überzeugt genug, um solchen Verirrungen der Philosophie gegenüber an die Zukunft zu appelliren und dem Reinigungsprocess der Wissenschaft zu vertrauen. Sind verschiedene theologische Schulen neben einander, so können die einen entweder keine Besorgnisse einflössen, oder wenn alle gewichtig einwirken, so werden sie auch alle ein wahres Moment vertreten und einander ergänzend

die Kirche bestimmen, bis ein höherer Standpunkt dieselben in sich aufhebt. Lieber zu tolerant sein als zu exclusiv und ängstlich! In unsrer Zeit, welche die Versöhnung der Standpunkte erst sucht, ist keiner der vorhandenen berechtigt, die andern durch List oder Gewalt zu beseitigen. Die Berücksichtigung der theologischen Standpunkte stellt sich daher nicht in den principiellen Theil (Prolegomena) der Homiletik, sondern an den Schluss der Lehre vom Stoff.

CAP. II.

Die Vertheilung des homiletischen Stoffes für den cultischen Cyclus.

a. Stoffbestimmung durch die kirchlichen Feste.

§ 114. Der homiletische Stoff ist schon als objectiv dargebotener ein so grosses und weites Gebiet, vollend die individuelle Ausprägung desselben in so unendliche Mannigfaltigkeit möglich, dass, wenn die jedesmalige Stoffeswahl weder zufällig noch mechanisch sein kann, durch die Organisation des Cultus selbst eine organische Vertheilung der homiletischen Hauptgebiete eingeleitet sein muss.

1. Weder die Missionspredigt noch die antike Rede fordert eine cyclische Stoffesvertheilung; die erstere wird immer den Kern des Christenthums, wie er sich der gerade zu verdrängenden falschen Religion gegenüber bestimmt, vortragen in einer Anwendung auf die gerade gegebenen Umstände; der antike Redner aber hatte über irgendwie bestimmt gegebene speciell Staatsfragen oder Processe zu reden, so dass, wenn (Cic. de orat. II, 15) specielle von infiniten Reden unterschieden wurden die letztern fast nur zur Uebung in den Schulen der Sophisten und Rhetoren vorkamen: doch mussten auch hier specielle Fälle fingirt oder aus der Geschichte ausgewählt werden. Im christlichen Cultus ist umgekehrt die specielle, ihrem Stoffe nach gegebene Rede seltener, die infinite das Gewöhnliche, d. h. man steht mit grosser Indifferenz auswählend einem weiten Stoffesgebiet gegenüber[1]. Die infinite Rede hat aber grosse Schwierigkeit, bleibt immer etwas Künstliches und geht nicht wahrhaft

[1] *Tittmann*, § 62.

aus einem Momente des wirklichen Lebens hervor. Weit leichter und fruchtbarer redet man, wo das Leben selbst die causa, den Stoff speciell anweist, und der Redner wie das Publicum zum Voraus auf den Gegenstand hingewiesen und für ihn interessirt ist: somit nicht erst mühsam gezeigt werden muss, es sei doch auch wichtig, einmal über den und den Gegenstand zu reden. *Löfflers:* „jede Predigt soll eine Gelegenheitspredigt sein" ist der paradoxe Ausdruck eines vollkommen gegründeten Bedürfnisses: die Predigt soll ein wirklicher Lebensact sein, keine künstliche Abstraction. Der homiletische Stoff ist aber so wenig ein nur irdischer, dass er in allen seinen Gebieten jeden wirklichen Lebensmoment erfüllen kann, somit eine gewisse Indifferenz zu den vielen mannigfaltigen Momenten des Lebens wirklich hat und nicht blos als Casualstoff auftritt, wie hingegen die Staats- und gerichtliche Rede immer eine casuell veranlasste sein wird. Für die Predigt ist der Stoff nie ganz infinit und nie ganz schon bestimmt, denn auch die Casualpredigt hat nicht das gegebene Ereigniss selbst, sondern eine durch dasselbe veranlasste Erbauung mitzutheilen. Daher entsteht das Bedürfniss einer organischen Vertheilung der Hauptgebiete des homiletischen Stoffes[1].

2. Die wahre Idee dieser Vertheilung verwirklicht sich in einer periodischen Succession nicht etwa vorgeschriebener Texte, sondern der Kern- und Hauptstücke des Christenthums selbst. Da dasselbe nicht blosse Lehre ist, sondern thatsächlich geoffenbarte Erlösungsreligion, verwirklicht in Christi persönlicher Erscheinung und Wirksamkeit: so fordert die Theorie gerade, was im praktischen Leben der Kirche wirklich sich ergeben hat, eine festliche Feier der Hauptthatsachen mit Zwischenzeiten theils für die übrige heilige Geschichte, theils für die neben und an der Geschichte aufgebaute Doctrin[2]. Der Festcyclus muss also die Grundlage der homiletischen Stoffesvertheilung bilden und zur Idee des kirchlichen oder cultischen Jahrescyclus führen, weil Feste dieser Art in jährlicher Wiederkehr gefeiert werden, somit dem Cyclus der Stoffesvertheilung die Jahresdauer anweisen. Diese Entwicklung ergab sich von den Festen aus

[1] *Ammon*, § 28 f.
[2] *Palmer*, S, 316. 321 f.

um so leichter, als alle übrigen homiletischen Interessen zustimmen. Denn theils fallen die Hauptfeste sehr erwünscht in die eine Jahreshälfte, sichern ihr somit den historisch-dogmatischen Stoff (zumal die Zwischenräume zwischen den Festen ein ganz passendes Maass haben), und überlassen den dogmatisch-historischen, mehr doctrinalen Stoff der festlosen Jahreshälfte; theils wird das Gesetz der Popularität die cultische Stoffesvertheilung nicht über die Dauer eines Jahres hinaus zulassen. Es konnte somit nicht ausbleiben, dass die wesentlichen Theile des Stoffes sich in das Kirchenjahr organisch vertheilten, sei es nun, dass diese Vertheilung ganz genau auf alle Culte des Jahres kirchenregimentlich festgesetzt, sei es, dass dieselbe freier und nur ungefähr zugemuthet werde: Ersteres dem römisch-katholischen, Letzteres dem protestantischen Charakter angemessener. Die Homiletik hat darum immer eine Lehre von der Invention de tempore gehabt, d. h. von der durch die kirchliche Zeit geleiteten Stoffeswahl.

3. Wie verhält sich dazu die Lehre de casu, d. h. von der durch ausserordentliche Ereignisse bestimmten Stoffeswahl? Denn was periodisch wiederkehrt, ob immerhin nicht kirchlich, sondern vom Natur- oder bürgerlichen Leben veranlasst, wird natürlich ins kirchliche Jahr adoptirt. Die casuale Stoffesbestimmung ist offenbar keine von der andern äusserlich abzulösende, sondern zu dieser noch hinzukommende; denn die Festpredigt selbst kann casual noch näher bestimmt werden; freilich kann die casuale Bestimmung auch in eine Zeit treffen, wo so wenig Bestimmung durch das Kirchenjahr vorhanden ist, dass jene entschieden vorherrscht. Das Casuale als solches ist nicht organisch vertheilbar, die Lehre de casu kann somit die de tempore nur ergänzend und näher bestimmend begleiten. Es liegt Wahres in dem Satze: „Festpredigten behandeln die Verbindung des Himmels mit der Erde, Casualpredigten die der Erde mit dem Himmel[1]".

§ 115. Die kirchlichen Hauptfeste heben die christlichen Grundthatsachen so bestimmt hervor, dass die Ver-

[1] *Dann*, § 118.

heilung des homiletischen Stoffes auf das kirchliche Jahr überhaupt nach diesen Festen sich richtet.

1. Die wesentlichen Seiten des homiletischen Stoffes müssen in einer gewissen Vollständigkeit zur Darstellung kommen, und zwar in einem von den Gemeindegliedern leicht zu überschauenden Cyclus, welcher um so nothwendiger den Zeitraum eines Jahres umfassen wird, als die hohen Feste alljährlich gefeiert werden. Da Sitte und Ordnung der Kirche dieses festsetzen, so tritt es kirchenregimentlich zunächst für die liturgische Seite des Gottesdienstes ein als liturgische Festdarstellung in Festgebeten, Festliedern, Festperikopen und Festhandlungen. Daraus fliesst für das Predigen eine Stoffvertheilung, welche man die liturgische nennen könnte, zumal die Lehre vom Festcyclus und Kirchenjahr in der Liturgik zu entwickeln, in der Homiletik aber vorauszusetzen ist.

2. Sonn- und Festtage sind nicht an sich und schlechthin nothwendig, d. h. zur Seligkeit unentbehrlich, aber vom frei erkannten Bedürfniss der Kirche hervorgerufen oder adoptirt und von diesem abhängig[1]. Sie sind nicht ethisch-, sondern cultisch-heilig wie die Tempel (§ 26), nach der bestehenden Jahres- und Wochenabtheilung sich richtend, wie sie sich nach Decaden richten würden, wenn die Einführung des Decimalsystems gelenkbar wäre. Die Reformation hat den Festorganismus beschränkt auf die wesentlichen Hauptfeste, hier mehr, dort weniger streng: die lutherische hat mit den Perikopen auch das vollständige Kirchenjahr stehen lassen aus Gründen blosser Zweckmässigkeit: die reformirte hat die Perikopen beseitigt, damit alle Theile der heiligen Schrift zur Darstellung kommen können. Mit der Abschaffung des Messkanons fiel die Abwechslung der Liturgie nach den verschiedenen Zeiten des Kirchenjahres hinweg, sollte aber in andrer Weise wieder aufgenommen werden[2], zumal Reste davon erhalten sind, z. B. besondere Kirchengebete nicht nur an Festtagen selbst, sondern auch für die Passionspredigten der Fastenzeit.

[1] Conf. Aug. art. 26 et 28. Conf. Helv. art. 24. — *Augusti* I, S. 475. — *Reinhard*, Moral III, S. 750. — *Flatt*, christl. Moral, S. 364. — *Nitzsch*, System der christl. Lehre. 3. Aufl. S. 308.

[2] Meine Abhandlung „über das Stabile der Agende, gemildert durch deren Eintreten in die Verschiedenheit der kirchlichen Zeiten".

3. Die drei Hauptfeste feiern den historisch-dogmatischen Kern des Christenthums, wie *Eusebius* sagt, „die drei Grundprincipien, und verherrlichen den dreieinigen Gott". Gerade darum wirken sie Stoff bestimmend auf die Sonntage vor und nach dem Feste, und bieten die Grundlage für organische Vertheilung des homiletischen Stoffes[1]. Direct bestimmen sie den Stoff für die Festhälfte des Jahres, somit indirect auch für die festlose Jahreshälfte, sofern in dieser vorkommen wird, was jene nicht geben kann. Wenn die Grundthatsachen den Feststoff bilden, so wird, was näher mit ihnen zusammenhängt, zu den Sonntagen vor und nach den Festen hinstreben, ein Sonntagsstoff, welcher von der Festnähe gehoben ist. Weiterhin kommt der gewöhnliche Sonntag, welcher weniger gerade das zum Heil Unentbehrliche selbst, als vielmehr irgend etwas Einzelnes, worin sich jenes reflectirt, zum Stoff machen wird. Im Wochen- und elementarischen Gottesdienst können vollends auch die einzelnen Elemente des homiletischen Stoffes für sich behandelt werden. Der gewöhnliche Sonntagsstoff wird in der festlichen Jahreshälfte immer etwas anders bestimmt sein, als in der festlosen, weil dort die Feste immer nahe genug sind, um etwelchen Einfluss zu üben.

4. Sogenannte kleinere Feste, welche mit der Betonung von Wendepunkten des Kirchenjahrs — erster Advent — nicht zu verwechseln sind[2], können nicht als wahre Festtage gefeiert werden, indem sie entweder einer Thatsache im Leben des Herrn gelten, welche über sonstigen Sonntagsstoff nicht hervorragt — die Beschneidung Jesu ist mit Recht in die Neujahrsfeier aufgegangen; die Darstellung im Tempel ist (*Palmer*) nicht wichtiger, als z. B. der Besuch des Tempels im zwölften Altersjahre —; oder diese kleinern Feste sind den Nebenpersonen der evangelischen Geschichte gewidmet, Marien- und Aposteltage, Fest Johannis des Täufers, Stephanustag u. s. w. Die reformirte Kirche hat diese Feste als Feste billig beseitigt, da aller Gottesdienst nur Gott geweiht sein soll; ob aber nicht einem bestimmten Sonntage der Stoff jener untergeordnetern Feste, soweit er biblisch ist, angewiesen werden könnte, ist eine andre Frage, und in diesem Sinne kann die

[1] *Gregor von Nyssa*, orat. XIX. — *Ficker*, S. 263 f.

[2] *Palmer*, S. 329.

lutherische Sitte auch reformirte werden, obgleich es nicht nothwendig ist.

§ 116. Die Festpredigt feiert die Grundthatsachen des Heils als geschichtliche Verwirklichung der Hauptdeen, welche sammt der Verwirklichung als das immerwährende Heilseigenthum der Gemeinde empfunden werden.

1. Ein Fest kann weder durch blos äusseres Geschehensein einer Thatsache, noch durch blos abstracte Ideen, Lehren oder Dogmen erzeugt werden. Das Trinitatisfest ist darum kein Fest, weil es nur aus dogmatischem Interesse entstand und aus polemischem fortbestand [1], oder weil es eine blosse zusammenfassende Recapitulation der drei Hauptfeste sein kann. Das Frohnleichnamsfest, erst vom ausgebildeten hierarchischen Interesse hervorgebracht, mit welchem es steht und fällt, sollte die Messhandlung und Herrlichkeit des Priesterthums feiern, somit eine dogmatisch-praktische Idee in ihrer steten Verwirklichung; ein Fest in dem Sinne etwa, wie bei uns das Reformationsfest. Vollends die von der französischen Revolution angeordneten Feste abstracter Ideen konnten sich nicht länger halten, als das künstliche Staatsinteresse sie forderte. Auch das blosse Geschehensein, das blos Historische an sich, kann keine Festfeier erzeugen; die Völker feiern festlich, was auf besondere Weise Gemeingut und fortwährender Segen geworden ist, was Alle als ihr Eigenthum betrachten, geistig mit durchleben und so der Vergangenheit und Fremdheit entrücken, kurz solche Grund- und Hauptthatsachen, aus welchen sich das Bestehen dieser Volksgemeinschaft ableitet und deren Idee immerfort sich wieder verwirklicht.

2. Die Hauptfeste der christlichen Kirche sind nicht gleichartig entstanden, noch gleichzeitig. Das älteste und wichtigste ist das Todes- und Auferstehungsfest, durch die Macht der Thatsache sofort hervorgerufen, weil dieses Fest ohne alle äussere Anordnungen entstehen konnte; denn das schon bestehende Paschafest wurde durch die gewaltige Thatsache von selbst in die Feier des Todes und der Auferstehung Christi umgestaltet. Die

[1] *Augusti* I, S. 558.

Centralidee des Christenthums, Lebensgewinn durch Lebenshingabe, ist in Christi Tod und Auferstehung als die neue, erlösende Macht, als das einzige wahre Opfer thatsächlich geoffenbart und dargeboten, so dass die Gläubigen sowohl die Idee als die Thatsache in sich aufnehmen, mit durchleben und festlich feiern. Auch das Pfingstfest ist als Christianisirung des schon bestehenden jüdischen aufgekommen, als Fest der thatsächlichen Ausgiessung des heiligen Geistes und der eigentlichen Kirchenstiftung. — Neue Feste hingegen konnten erst weit später entstehen und weniger mehr durch das unmittelbare Erregtsein von einer Thatsache, als durch die Freude an dogmatischem Besitz. So ist das Weihnachtsfest entstanden, ohne dass man den Tag der Geburt Christi genauer kannte; dieser wird aber vorausgesetzt als der Anknüpfungsboden für die Feier der Menschwerdung überhaupt: man will sich des Bewusstseins festlich freuen, dass in Jesu Person Gott und Mensch geeint sind. Früher genügte das Epiphanienfest als Feier des Erscheinens Christi aus der Verborgenheit zur johanneischen Taufe [1]. Eben so spät ist das Himmelfahrtsfest entstanden, dessen Gehalt früher mit im Osterfest gefeiert wurde und noch wird, so dass dieses Fest niemals eigentlich die gleiche Bedeutung neben den andern gefunden hat. Das Todes- und Auferstehungsfest ist ein historisch-dogmatisches, Weihnachten ein dogmatisch-historisches, Pfingsten steht mehr auf der erstern Seite; ganz angemessen, denn das Christenthum selbst ist die Bewegung aus der Geschichte in die Idee und aus dieser in jene.

3. Der Feststoff ist die Thatsache und Idee, welche in ihrem Ineinander das Fest veranlasst haben und jetzt noch die Festfeier vor der Sonntagsfeier auszeichnen; somit weder die Idee allein, noch das Geschehensein allein, sondern beide in ihrer ausgezeichneten Einigung, welche das Hinreissende, Erhebende der Festerbauung ausmacht [2]. Das blosse Idealisiren genügt gerade so wenig als das blosse Historisiren. Da aber der Feststoff nicht als Ding an sich, sondern in seiner festlich erbauenden Kraft zu predigen ist, so wird bei jährlicher Wiederkehr immer wieder eine eigenthümliche Bestimmtheit dieses Stoffes

[1] *Palmer*, S. 326.

[2] *Augusti* a. a. O.

intreten, indem bald mehr der Glaube, bald mehr die Liebe, ald mehr die historische, bald mehr die ideelle Seite hervorgeoben wird[1]. Die gewöhnliche Anleitung, was Alles Stoff der 'estpredigt werden könne, ist immer so zu beschränken, dass ıan nicht neben die Festfeier hinaustrete. *Schott* nennt die efeierte Thatsache selbst im Ganzen oder nach einer bestimmen Seite; ferner etwas, was zu dem Umfange, den Ursachen, 'olgen, Umständen der Thatsache gehört; weiter die ganze Gatıng von Thatsachen, unter welche die gefeierte fällt; sodann ıren Einfluss auf Begründung irgend einer praktisch wichtigen Vahrheit; endlich diese Wahrheit selbst, soweit sie in jener 'hatsache Erläuterung oder Begründung findet. Namentlich die ritte Kategorie führt aus dem Feststoff hinaus, wie das dort orgeschlagene Thema zeigt; denn „Gottes Fürsehung für Neugeorne überhaupt" ist kein wahrer Weihnachtsgegenstand, kann enigstens nicht den Hauptstoff der Predigt bilden.

4. Die Feste selbst sind so hinlänglich stoffbestimmend, dass erade für sie der Perikopenzwang unnöthig sein muss. ı der Regel werden die Hauptberichte der Festthatsache zum ırunde zu legen sein, aber nicht nothwendig immer derselbe bschnitt; auch praktisch-didaktische Benutzung der Festthatsache ı Briefen der Apostel sind nicht auszuschliessen, zumal das 'est selbst und die Festliturgie die wohlbekannte Thatsache chon hervorhebt. Stehende Perikopen veranlassen immer eine ogenannte Fruchtbarmachung des Textes, welche einer Ablenung vom Texte weg sehr nahe kommen kann: das aber ziemt er Festpredigt am allerwenigsten. Vorgeschriebene Texte sind uch weder das ausreichende, noch das rechte Mittel, um den rediger zu treuem Festhalten am Feststoff anzuhalten; die Liteatur zeigt eine grosse Menge von Predigten über Festperikopen, elche nicht als Festpredigten gelten können, und sehr tüchge Festpredigten, welche nicht über die Festperikope gehalen sind.

5. Homiletischer Feststoff ist die Thatsache und Idee in ihrem Sein für die Gemeinde, daher Heilsbedürfniss und Heilsgeissheit, Sünde und Gnade als Angelpunkte des Christenthums ı Festpredigten vorzüglich hervortreten.

[1] *Palmer*, S. 321. — *Ammon*, § 75. — *Schott*, § 41.

§ 117. Das Weihnachtsfest mit seiner vorbereitenden Adventszeit feiert die in der Sendung Christi sich bethätigende Gnade und Weisheit des himmlischen Vaters für Befriedigung der Heilsbedürfnisse des menschlichen Geschlechts.

1. Die Feier dieses Festes, vom Ende des vierten Jahrhunderts an allgemein üblich[1], wird durch eine Vorbereitungszeit eingeleitet, welche Gregor der Grosse auf vier Wochen festgesetzt hat, und schliesst mit dem Epiphanientag am 6. Jan., der die Einführung Christi in seine Wirksamkeit andeutet. Auch in der reformirten Kirche, obgleich sie diese bestimmte Organisation der Festzeit nicht beibehalten hat, wird das Weihnachtsfest für einige Sonntage vorher und nachher stoffbestimmend wirken. Die späte Entstehung des Festes aus dogmatischem Bedürfniss[2] — das Epiphanienfest galt früher als erstes und feierte Christi Gekommensein zum Wirken in der Menschheit — und aus dem historischen Interesse, bis zur Geburt Christi hinaufzugehen, lehrt für immer das Dogmatische vor dem Historischen betonen; wenigstens ist die historische Grundthatsache nicht diese oder jene neutestamentl. Erzählung, sondern dass Christus als das, was er uns geworden, schon geboren ist, als der uns bestimmte Erlöser und gottmenschliche Herr der Kirche. Die Aengstlichkeit, welche statt dieses Grundfactums den nähern Inhalt der einen oder andern Erzählung aus den Vorcapiteln evangelischer Geschichte unterschiebt, ist ja nicht für Glaubensmuth zu halten; Feste sind auf ausgemachte Thatsachen, an denen die Kritik und der Zweifel nicht erst noch herumarbeiten muss, zu bauen; denn diese noch berücksichtigen zu sollen, sei es in noch so starken Behauptungen ihrer Nichtigkeit, sei es in Umgehungen ihrer Richtigkeit, hebt den Schwung der Festfreude auf. Unsre Weihnachtsfeier wird zwar näher bestimmt, aber nicht erst begründet durch die Geburtsberichte; denn auch ohne

---

[1] Festpredigten von *Schleiermacher, Lavater, Ammon* u. A. Journal für Prediger Bd. XII, 1 Nr. 1. — *Kaiser*, Entw. eines Systems der geistl. Rhetorik. Erlangen 1816. S. 97 f.

[2] *Kaiser* a. a. O. S. 101 und Repertorium mannigfaltiger Hauptsätze zu Predigten. Leipz. 1806–1808. 3 Th. — *Ficker*, S. 269.

iese würden Joh. 1, 1—14; 1 Joh. 1, 1. 2; Galat. 2, 4 u. dgl. tellen das historische Element bieten, welches mit der Idee erschmolzen die Festfeier begründet. Was kümmert sich festche Erbauung um die Abweichungen des Matthäus und Lukas on einander, betreffend Orts- und Zeitverhältnisse und begleiende Umstände! *Augustin* sagt: diem, qua traditur natus, non sacramento celebrari, sed tantum in memoriam revocari, quod atus sit. Auch das Eingehen in Zeugungsberichte ist so wenig baulich, dass schon die blosse Annäherung an dieses Gebiet rgsam überwacht werden muss, um nicht erbauungsstörend zu erden. Daher kann füglich das Fest Mariä Verkündung oder ie Feier der Empfängniss Christi entbehrt werden.

2. Reich sind die in Christi thatsächlicher Geburt geschichtch werdenden Ideen, die gnadenvolle Liebe und Weisheit des aters, der Wesen und Leben von seinem Wesen und Leben ingiebt in die Schöpfung, Jesum zur gottmenschlichen Person estimmt, Alles auf diesen Mittelpunkt hin geordnet hat und urch ihn vollenden will. Auf der andern Seite das in Verirung und Sünde begründete Bedürfniss der Menschheit, die mpfänglichkeit, das Verlangen nach Erlösung, die Unzulänglichit der Gesetzesreligion, die Vorregungen der Erlösungsreligion alttestamentl. Typen und Prophetie, in analogen Regungen ei der Heidenwelt, das ganze, mit *Tertullian* zu sprechen, praedium incarnationis, nun erfüllt in der incarnatio selbst. Wieer eine andre Form: Gott als der Erlöser sich offenbarend, s der Vater, als die erlösende Liebe — Gott ist die Liebe —, elche Bestimmtheit des göttlichen Lebens in Christus zeitlich scheint, seine Person constituirt, so dass er und Alles an ihm ufgeht in diese erlösende Liebe — wer in der Liebe bleibt, der eibt in Gott und Gott in ihm —, er in unbedingter Bethätigung eser Liebe uns Unterpfand und Bürge ist für dieselbe Liebe Himmel (*Zwingli's* Christus est gratiae dei manifestatio, obgnatio, certitudo, imo ipsa dei gratia): so dass uns die Gnade ird, glauben zu können an die in ihm erschienene und verirgte Erlösungsliebe Gottes, und wir sie glaubend in uns schmeken und aufnehmen, Christum auch in uns geboren werden ssen.

3. Die einzelnen Züge der Erzählungen bei Lukas und Mat-

thäus können für sich allein den Feststoff nicht bieten, wohl aber wenn sie auf die thatsächliche Erscheinung der Idee bezogen werden. Gerade darum werden sie zugleich Symbole, Beispiele, kurz Träger eines Allgemeinen. Die Schatzung des Quirinus als erste Demüthigung der Juden unter die heidnischen Römer hat ihren homiletischen Werth, ob sie nun ins Jahr oder eigentlich blos ins Jahrzehend der Geburt Christi falle, darin, dass die Geburt des Retters in die Zeit fällt, wo Alles, was Gott mit Israel für die Menschheit will, unrettbar verloren scheint; auch sonst gehört der Universalismus des römischen Reiches, die allherrschende griechische Weltsprache, die Verschmelzung des Occidents und Orients, der innere Verfall des alten Judenthums zu der Zeit, welche erfüllt sein musste. Die Erscheinung lobpreisender Engel wird Symbol der Einigung des Himmels mit der Erde. Der matthäische Stern mag den Zusammenhang des göttlichen Weltplans für die Erde mit dem Weltplan überhaupt andeuten, ferner ein Symbol sein dessen, was von Oben die Hoffnungen und Schritte der Menschen leitet. Die Magier sind Ausdruck des Hingewiesenseins auch der Heidenwelt und Weltweisheit auf Christus; die Rettung aus der Hand des Tyrannen Herodes eine Darstellung der Weisheit Gottes, wider welche alle Weltmächte nichts vermögen. Die heilige Familie selbst stellt fromme Demuth und ehrenhafte Niedrigkeit als das dar, was von Gott am meisten gesegnet wird. Die lobpreisenden Personen Zacharias, Elisabeth, die Hirten, Simeon und Hanna drücken die Bedeutung Christi für die Juden und für die Menschheit überhaupt aus. Verschmäht man es, solche Ideen aus diesen Zügen bald als aus Beispielen, bald als aus Symbolen hervorzuheben: so können sie in ihrem blossen starren Geschehensein theils nur eine die Erbauung verwirrende Kritik herausfordern, theils nur sehr wenig und sehr veräusserliche Erbauung gewähren. Daher legen alle theologischen Standpunkte auf diesen höhern und idealen Gehalt sofort den Hauptnachdruck in der Predigt, auch diejenigen Standpunkte, welche ihre eigne Praxis theoretisch zu vertreten meiden.

§ 118. Das Weihnachtsfest wirkt stoffbestimmend theils für die Vorbereitungs- oder Adventssonntage, theils

ür nachfolgende Sonntage, was durch den Jahreswechsel icht aufgehoben wird [1].

1. Jede Festfeier bestimmt den oder die vorhergehenden onntage zu Vorbereitungssonntagen; man sieht das Fest vor ich und kann nicht so predigen, als ob dieses nicht der Fall äre. Auf das Weihnachtsfest wendet sich der Blick schon früh, a man aus der festlosen Jahreshälfte herkommend das Festedürfniss stärker empfindet und nicht blos Weihnachten, sondern der festlichen Jahreshälfte überhaupt entgegengeht. Es ist lso vollkommen begründet, dass die vorbereitende Adventszeit ehrere Sonntage umfasst und der Uebergang in die festliche nd erste Jahreshälfte, somit der Eintritt in ein neues Kirchenahr hervorgehoben wird. Die reformirte Kirche kann dieses hun, obwohl die Idee eines förmlichen Kirchenjahres so wenig n ihr lebt, dass einem hierin lutheranisirenden Geistlichen, der nit der Predigt am ersten Advent den Eindruck machte, es handle ich um einen Jahreswechsel, der derbe Volkswitz vorwarf, es ei wohl um doppelte Neujahrsgeschenke zu thun. Die Adventseit — der Herr ist da, ist nahe — hat die Vorbereitungen zum Kommen Christi in die Welt und in das Herz vorzugsweise zu predigen: theils die negativen, die im Judenthum und Weltzustand überhaupt geschichtlich eingetretenen Mängel, sowie die fortdauernd vorhandenen Mängel im Leben der Menschheit und der Einzelnen, den Fluch der Sünde, die Ohnmacht des spirituellen Lebens, die Armuth im Geiste, die Traurigkeit darüber, den Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit vor Gott, nach Belösung aus geistigem Tode; theils die positiven, zumal das Prophetenthum, Johannes den Täufer. Hier ist also das Alte Test. zu benutzen, die paulinische Erörterung über das Ungenügende der Gesetzesreligion; auch Heilungen, Wunder, sofern sie auf Christi wesentliche, geistige Heilungen hindeuten; ja Geschichten, wie der Einzug in Jerusalem, sofern er symbolisch auf Christi Einziehen ins Herz gedeutet wird. All dieser Stoff wird zuletzt die Weisheit Gottes in der Vorbereitung der Erlösung darstellen. Der Sonntag vor Weihnachten wird ganz speciell eine Vorbereitungspredigt fordern: die reformirte Kirche ordnet solche

[1] *Ficker*, S. 279 f.

Vorbereitungspredigten um so bestimmter an, als zugleich zu den nur an hohen Festen dargebotenen Genuss des heiligen Abendmahls vorzubereiten ist, eine Sitte, welche die Festfeier ungemein erhöht und das Abendmahl durchaus nur als ein hochfestliche Feier der ganzen Gemeinde auftreten lässt, während der lutherische Cultus das Abendmahl nur pastoral-cultisch fasst ja es sogar der uncultischen speciellen Seelsorge (Privatcommunion) eingeräumt hat.

2. Das Weihnachtsfest wirkt stoffbestimmend auch für nachfolgende Predigten, wird aber darin nothwendig durch den eintretenden Jahreswechsel näher bestimmt, ja oft geradezu unterbrochen und aufgehoben, besonders in der reformirten Kirche welche nur hier einen Jahreswechsel kennt und seine Bedeutung sowohl durch die Neujahrspredigt, als durch die letzte und erste Sonntagspredigt des Jahres stark hervorhebt. Hieher fällt darum sowohl das Gedächtniss der im Jahre Verstorbenen, als der Rückblick auf den Segen aller Gottesdienste des Jahres, Materien, welche den Katholiken und Lutheranern zum Wechsel des kirchlichen Jahres fallen. Es kann nicht gebilligt werden, dass man etwa über dem Jahreswechsel das Weihnachtsfest ganz vergisst: beide Momente sind vielmehr zu verschmelzen, und gerade die Weihnachtsidee muss höchst willkommen sein für die christliche Feier des Jahreswechsels, weit willkommener, als wenn dem Neujahrstag ein christlicher Halt durch die Betrachtung der Beschneidung oder Namengebung Jesu verschafft werden soll. Christus heute und immerdar derselbe, das ewige Heilsgut ist das im Wechsel der Zeit Feste und Bleibende, woran sich der Christ hält, dessen Segen er am meisten fühlt, gegenüber der Vergänglichkeit aller andern Güter. Darum können auch folgende Sonntage noch weihnachtlich bestimmt bleiben und ihren Stoff in Christi früherer Geschichte und Wirksamkeit suchen, bis die Fastenzeit auf das Leiden hinweist; denn jedenfalls hat das Fest so entscheidend auf Christus hingewiesen dass am natürlichsten der Stoff auch nachher aus dem Leben Jesu gewählt wird.

§ 119. Die zweite Festzeit, der Ostercyclus, eingeleitet durch die Fastenzeit, umfasst sowohl die Feier

les Leidens und Sterbens, als die der Auferstehung Christi, ınd endet mit dem Himmelfahrtsfeste.

1. Nach dem mehr den Vater verherrlichenden Feste folgt as Fest des Sohnes oder Christi, das *πάσχα σταυρώσιμον* und *ναστάσιμον*, welches im Haupt- und Höhepunkte des Lebens hristi die Erniedrigung und die Erhöhung darstellt. Die Passions-ier der grossen oder Marterwoche wird eingeleitet durch eine orbereitungszeit, und bildet mit dieser die sogenannte, nicht or dem sechsten Jahrhundert auf 40 Tage festgesetzte, Fasten-eit: vom Sonntage Estomihi an bis zum Sonnabend vor Ostern. ann folgt die frohe Auferstehungsfestzeit vom Ostertage an bis ım Himmelfahrtstage. Diese ältere Zusammenfassung der Feste t angemessener als die neuere Erhebung des Himmelfahrts-stes zu einem selbstständigen vierten Hauptfeste, als welches ch diese Feier doch nicht halten kann. Die Kirche anerkennt ieses schon dadurch, dass sie keine zweitägige Feier anordnet.

2. Gefeiert wird, was der eigentliche Mittelpunkt aller apostolischen Predigt geworden ist, der historisch-dogmatische Stoff, elcher im Tode und in der Auferstehung Christi enthalten ist. as Historische bildet so entschieden die Grundlage, dass auch ie reformirte Kirche, obgleich sonst allen Perikopenzwang be-itigend, hier vorzugsweise historische Texte beibehalten hat; für die Passionspredigten ist in der Zürcherischen Kirche abechselnd die vollständige Erzählung eines Evangelisten nach estimmten Abtheilungen als Text angeordnet. Bis 1626 wurde ı der Stadt am hohen Donnerstag und Charfreitag dieser ınze Stoff in stundenlangen Predigten behandelt, damit heim-che Reformirte, welche unter dem Vorwande des Marktes aus ıtholischen Ländern sich einfanden, die ganze Passion hören ınnten [1]. Selbst für den Gesang ist ein alle Theile der Passion sführendes Lied in das Gesangbuch aufgenommen worden; die uern Verse, aus *Lavaters* rhetorisirender Schule, sind aber cht ausgezeichnet für diese Bestimmung brauchbar.

§ 120. In der Passionszeit ist das Leiden und Ster-n Christi für das Leben und die Erlösung der Welt

[1] Antistes Breitingers Msc. B. 275 der Zürcherischen Stadtbibliothek.

festlich zu predigen, als die grösste, entscheidend abschliessende That der erlösenden Liebe in einer durch die übrigen handelnden Personen dargestellten sündigen Welt.

1. Festlich sind diese Predigten, weil sie ganz bestimmt der Feier und dem Andenken jener Thatsachen gewidmet, nicht einerlei sind mit allfälliger Berücksichtigung dieses Gegenstandes in andern Zeiten des Kirchenjahrs; hochfestlich wird freilich nur der Charfreitag oder hohe Donnerstag begangen, aber festlich sind diese Passionspredigten, auch wenn sie schon auf die Sonntage der Fastenzeit verlegt werden, wie in vielen reformirten Gemeinden, darum begleitet von einem besondern Passionsgebet und Passionsgesang. Wo sie erst in die Passionswoche selbst fallen, werden die Fastensonntage allmählig von freudig ungehemmten Wirken Christi zu den Vorbereitungen der Katastrophe fortschreiten.

2. Die Passionsfeier wird eingeleitet durch eine Vorbereitungspredigt, in welcher passend nach frei gewähltem Texte die Bedeutung des Leidens Christi überhaupt und seiner cultischen Feier betrachtet wird; z. B. an der Verklärungsgeschichte, die, was ihr immer zum Grunde liege, die im freien Todesentschluss liegende Verklärung Christi darstellt, sowie die Zustimmung der wahren Alten Test. (Moses und Elias) zu diesem sterbenden Messias als dem höchsten Geheimniss der göttlichen Weltregierung. Für die einzelnen Passionspredigten bleibt Christus die Hauptperson, auch wo er im Hintergrunde steht, wo er schweigt, oder in einzelnen Scenen der Geschichte gar nicht auftritt. Eine Passionspredigt kann nicht blos das Thun der andern betheiligten Personen darstellen, sie muss dieselben auf Christus beziehen. Jedenfalls bleibt er die gefeierte Person: seine Ergebung, Ruhe, verzeihende Gesinnung, Standhaftigkeit, Siegeszuversicht, freiwillige Aufopferung, Treue bis in den Tod, Gehorsam gegen den Willen des Vaters — Alles nicht mit stoischer Apathie, sondern mit der vollsten Empfindung des Schmerzes verbunden.

3. Neben ihm sind die übrigen Personen darzustellen, theils die Jünger, verzagt, verläugnend oder fliehend oder unbesonnen oder innige Rührung kundgebend; als Hintergrund die Gegner, jüdische und heidnische Autoritäten und Executoren in ihrem Hass, ihrer Rohheit, Verblendung, Scheinsieg, Ungerechtigkeit, List

Muthwillen; das Volk in seinem Wankelmuth, Pilatus in seiner unsichern Haltung, Judas mit seinem satanischen Verrath, der Mitgekreuzigte in seiner Verstocktheit, all dieses sündige Dunkel als schon gerichtet wie jede Widersetzlichkeit gegen das Reich Gottes; zuletzt die einzelnen freundlichern Züge, des Pilatus Gemahlin, der bussfertige Schächer, unbefangene Würdigung Christi bei einzelnen Heiden, Alles ein Gemälde, worin die Menschenwelt in ihrem Heilsleben und Unheilsleben sich abspiegelt und charakterisirt. Ueber Allem die Vorsehung Gottes, deren Liebe und Weisheit diese räthselvolle Verwirrung leitet und auflöst. Ein reicherer Stoff für die fruchtbarste Erbauung lässt sich nicht denken.

§ 121. Dem entscheidenden Leiden und Kreuzestode selbst ist der hohe Donnerstag und Charfreitag gewidmet, von denen wenigstens der eine als hohes Fest gefeiert wird [1].

1. Der Charfreitag als Feier des Todes Christi ist wohl nur der Nähe des doppeltägigen Osterfestes wegen nicht überall ein hoher Feiertag geworden. In der Zürcherischen Kirche wird dafür der hohe Donnerstag festlich gefeiert, der Freitag nur durch eine Morgenpredigt. Der hohe oder grüne Donnerstag, dies viridium, eucharistiae [2], war zunächst der Einsetzung des heiligen Abendmahls gewidmet, nach Zürcherischer Praxis treffen aber die Abschnitte von der Ausführung und Hinrichtung Christi auf diesen Tag, und „Christus unter die Uebelthäter gerechnet, eine göttliche Anordnung" wird das Hauptthema des Festes.

2. Der stille Freitag, ἡμέρα τῆς σωτηρίας, feiert den Tod selbst und die aus ihm herfliessende χάρις. Der Grundton ist elegisch, Wonne in Wehmuth, äusserlich Schmerz, Untergang, innerlich Triumph und Freude, das Kreuz ein Thron der Herrlichkeit, der Sieg der Welt ihr Gericht. Der historische Stoff geht in dogmatischen über, das Opfer aus Liebe ist das wahre sühnende und genugthuende Opfer, alle andern treten für immer zurück als Schattenbilder, da nun das Wesen der Opferidee ver-

[1] *Ficker*, S. 297 f.
[2] *Augusti* I, S. 549 f.

wirklicht ist. Opfer und (Hoher)Priester sind Eins, er ist d
wahre Paschalamm, vermittelnd die wahre Erlösung aus d
wahren Knechtschaft und Dienstbarkeit. Er ist der Hoheprie
aller Welt, sich opfernd und zugleich Fürbitte übend für
Sünde, um derentwillen er ein Opfer geworden; er vertritt
hoheprieſterlich beim Vater: von Christus in unserm Leb
mittelpunkt ergriffen, werden wir angenommen von Gott als K
der, sterben mit Christus, indem wir dem alten Menschen
sterben, die Lüste opfern und kreuzigen. Kurz die Offenbar
und wirksame Darbietung der vorbehaltlosen, grenzenlosen, d
um als das göttliche Leben selbst erkennbaren Liebe begrün
thatsächlich in der Zeit- und Weltgeschichte das Reich der L
lösten und mit Gott Versöhnten, ist der bleibende thatsächlic
Sieg über Welt und Sünde. Darum ist der Tod Christi,
Ausstossung des Herrn und seiner Gläubigem aus dem Lag
Israels die Durchbrechung alles jüdischen Particularismus u
aller blossen Gesetzesreligion, vor welcher die Sünder nur v
dammt wären; die Handschrift, welche das Gesetz wider u
ausstellt, ist an das Kreuz geheftet, vernichtet, ungültig, für d
erlösende Reich Christi ist die trennende Zwischenwand zwisch
Juden und Heiden niedergerissen, das Alte vergangen und Al
neu geworden. Auch das levitisch mittelnde Priesterthum
dahin, der Vorhang im Tempel zerrissen, jeder ist priesterl
und hat Zutritt zu Gott. Die ganze Bedeutung des Christ
thums concentrirt sich in dem Kreuzestode des Herrn, der St
ist so reich, dass er in aller christlichen Predigt vorkommt, u
Charfreitag aber festlich gefeiert wird.

3. Der Sonnabend, sabbatum magnum, wo er gefeiert wir
ist an die Grablegung und das Weilen in der Gruft gewies
wozu man das „Hinabgefahren zur Hölle" zu ziehen pflegte. D
Grab Christi wird als das alle Gräber heiligende, der Herr
völlig unser Bruder aufgefasst, weil er wie Alle im Grabe lag.

§ 122. Das Osterfest feiert den Sieg des Herrn üb
Tod und Grab als einen auch für uns errungenen[1].

1. Ostern (wahrscheinlich von Ustar, Urständ, Aufstehen
feiert mit hymnisch dankbarer Freude die Thatsache der Auf

[1] *Ficker*, S. 309 f.

stehung Christi als Theodicee, als Erweis der höhern himmlischen Ordnung der Dinge und Christi als Gottessohns, als Bürgschaft für den Sieg des Gottesreiches über die Welt und jedes Erlösten über des Todes Stachel und des Grabes Sieg. Nicht diese oder jene oder die Gesammtheit der einzelnen erzählten Auferstehungsscenen, sondern die thatsächliche Auferstehung Christi überhaupt ist der Gegenstand des Festes: darum verdient keine bestimmte Perikope als stehender Ostertext vorgeschrieben zu sein. Die evangelischen Einzelberichte fordern die Kritik, historische Vergleichung, Prüfung, Sichtung viel zu stark heraus, als dass sie die einzige Grundlage für Bezeugung der Thatsache sein könnten; die Thatsache selbst ist sichergestellt durch die ganze apostolische Predigt und das Dasein der Kirche. Ja der Festgegenstand ist auch nicht etwa die erste oder die sämmtlichen Auferstehungsscenen während des Zeitraums der vierzig Tage, sonst hätte von Anfang an das Himmelfahrtsfest als Fest eines andern, neuen Gegenstandes sich erheben und in der vollen Höhe eines weitern Hauptfestes sich gestalten müssen; das Osterfest feiert vielmehr die Auferstehung des Herrn als eine ewig bleibende, durch Manifestationen im Jüngerkreise zwar für den Glauben vermittelte, aber nicht in diesen Manifestationen oder Christophanien blos bestehende: eine höhere Thatsache, welche der starke Glaube anschauen könnte, selbst wenn dem noch schwachen Glauben der Jünger die äussere Nachhülfe dieser Christophanien nicht geworden wäre[1]. Gerade weil dieses die volle Grundidee von der thatsächlichen Auferstehung ist, welche wesentlich dem zum himmlischen Leben erhöhten Christus gilt, lag für die Evangelien kein Bedürfniss vor, mit einer Himmelfahrt als einem noch andern und neuen Acte zu schliessen, noch für die apostolische Predigt, neben dem Zeugniss der Auferstehung ein anderes der Himmelfahrt zu predigen, die in jener, wie 1 Corinth. 15, 1 f. zeigt, schon enthalten ist. Christus ist auferstanden, heisst wesentlich: er ist zum Leben für die himmlische Welt aus dem Tode erweckt, er gehört dem Himmel an, daher er nur vorübergehend und wie ein räthselhaftes Geheimniss sich diesseits noch eine Zeitlang vor den Gläubigen geoffenbart hat.

[1] *Neander* im Leben Jesu Christi.

2. Dass dieser Begriff von der thatsächlichen Auferstehung der wesentliche ist, zeigt die dogmatisch erbauliche Benutzung derselben schon in der apostolischen Predigt, eine Benutzung, welche undenkbar würde, sobald man eine Auferstehung für die Erde im Unterschiede von nachheriger Himmelfahrt im Auge gehabt hätte. Die Auferstehung Christi ist unmittelbar als auch die unsrige benutzt worden: „giebt es für uns keine, so ist auch er nicht auferstanden; nun er aber erstanden ist, werden auch wir auferstehen". Somit schwebt nicht das vor, was Christus für sich allein als Prärogative hatte, sich hier noch zeigen zu können, sondern was er mit uns gemeinsam erlangt. Ebenso „lasset uns mit ihm sterben, dass wir mit ihm auferstehen schon hier zu einem neuen Leben": diese häufigste Anwendung setzt nicht eine blosse Wiederherstellung des frühern Zustandes Christi voraus, sondern den umbildenden Uebergang in ein neues Leben, in einen höhern Zustand als der vorige, gleichwie der neue Mensch eine andere, höhere Lebenszuständlichkeit hat als der alte. Im Glauben an Christi Auferstehung liegt die Zuversicht unsrer eignen, die sich wesentlich auch auf den Himmel, eine neue, höhere Ordnung der Dinge bezieht. Und wenn freilich die Schrift auch für uns eine einst auf Erden zu erwartende Leibesauferstehung mit kennt: so ist diese mehr ein Zusatz, als das Wesen selbst, überdies theils mit einer Erneuerung der Erde, mit einem Uebergang in die neue Weltordnung verbunden gedacht, theils unter den Grundsatz gestellt, dass „nichts Verwesliches die Unverweslichkeit, und nichts Sterbliches die Unsterblichkeit anziehen kann." Die Osterfreude ist die freudige Zuversicht der Auferstehung Christi und mit ihr der unsrigen, dadurch der frohe Glaube an den Himmel als an unser Erbgut, welches dem persönlichen Lebenskern des Menschen bereitet ist, ein Glaube, der das Fundament der Kirche geworden ist und bleiben muss, der Grundpfeiler alles Christenthums, der Kern aller christlichen Freudigkeit. In Christus ist uns die volle Bestimmung der Menschen geoffenbart.

3. Die einzelnen Erzählungen und Züge der Auferstehung sind Osterstoff nur in ihrem Zusammenhang mit dieser Grundthatsache; Manches wirkt Ostererbauung nur als Beleg, Zeugniss, Beispiel, Symbol, ja, wie schon *Origenes* sagt, als mythisches Symbol: die geöffneten Gräber und hervorgehenden Ver-

storbenen, die Engel; Manches bleibt räthselhaft und wirkt als Kundgebung des noch nicht aufgedeckten Geheimnisses: die ungleichen Züge, dass der Auferstandene theils Speise geniesst, Wundenmale betasten lässt, theils bei verschlossenen Thüren plötzlich erscheint, plötzlich verschwindet, in Jerusalem, in Galiläa sich offenbart, niemals einem Ungläubigen (da auch Paulus in Einem Moment die Erscheinung und den Durchbruch zum Glauben hat); dass ungleich berichtet wird, ob die letzte Christuserscheinung in Galiläa oder bei Jerusalem gewesen, somit die Himmelfahrt und das Aufhören dieser Offenbarungen dort oder hier stattgefunden, da man den Herrn, sobald eine Erscheinung aufhörte, jedesmal in die himmlische Welt zurückgekehrt denken musste. Von diesen und ähnlichen Fragen kann der Ostergegenstand nicht wesentlich abhängig sein, wenn er über den Schwankungen der blossen Vorstellung in ruhiger Grösse dastehen soll; auch wenn wir nie ergründen, welcherlei Existenzart der den Jüngern Erscheinende gehabt hat, ob so zu sagen noch eine diesseitige, oder schon eine vorjenseitige, oder eine mittlere, oder ein Abwechseln der einen mit der andern. Am schlechtesten ist die Erklärung durch Scheintod; ungenügend auch die einer nur subjectiven Vision, welcher nichts Objectives entsprochen hätte. Immerhin ist es wenig begründet, die Züge dieser Zuständlichkeit Christi gerade aus den Stunden, wo er ausnahmsweise sich enthält, ohne Weiteres auf unsere Zuständlichkeit nach dem Tode überzutragen, und alles sentimentale Schönthun der Osterpredigt unwürdig [1]. Die Osterfreude gründet sich auf die Auferstehung Christi selbst und ist unabhängig von den Schwankungen der einzelnen Berichte. Diese Schwankungen aufheben durch künstliche oder gewaltsame apologetische Kritik, schiesst über das gesunde praktische Bedürfniss hinaus; am wenigsten gehören dergleichen eigenmächtige Behauptungen auf die Kanzel, da sie eher das Zeichen eines schwachen, reizbaren, als eines starken und vertrauenden Glaubens sind.

§ 123. Das Osterfest weist auch den folgenden Sonntagen verwandten Stoff an, bis das Himmelfahrtsfest die Osterzeit abschliesst [2].

[1] *Rosenkranz* a. a. O. S. 346.

[2] *Ficker*, S. 317 f.

1. Die alte Kirche widmete die Sonntage nach Ostern den Gegenständen, welche auf die Auferstehung Bezug haben, besonders der weitern dogmatisch-moralischen Benutzung des Osterstoffes und den weitern Scenen der Auferstehung.

2. Das Himmelfahrtsfest feiert die als letzte ausgezeichnete dieser Scenen, somit den Abschied Christi aus der Gemeinschaft mit den Jüngern, die völlige Erhebung zu überirdischer Herrlichkeit, das „aufgefahren und sitzend zur Rechten des Vaters". Die sehr äusserliche und abbildende Feier der katholischen Kirche ist für protestantischen Cultus nicht haltbar. Luther hat die locale Auffahrt und Umschriebenheit Christi im Himmel als blosses Symbol aufgefasst; die Reformirten haben es hingegen festgehalten, um Christi Menschheit nicht in die Vergottung zu verlieren: Beides wohlbegründete Interessen, die einander nur scheinbar ausschliessen. Ein eben so hohes Fest, wie Weihnachten und Ostern, ein Hauptfest, hat der Himmelfahrtstag nicht werden können, weil sein bester, wesentlicher Stoff schon vom Osterfeste mitumfasst und vorweggenommen wird. Das Besondere dieses Feiertages ist das völlige Weggehen Christi in seine Herrlichkeit, aus welcher er den heiligen Geist sendet, die volle Besitznahme von seinem königlichen Amte, welches die Reformirten als direct nur die Kirche umfassendes Leiten durch sein Wort und seinen Geist sorgfältiger als die Lutheraner von der allmächtigen Weltregierung Gottes unterscheiden, das gottmenschliche Königthum von der allmächtigen Herrschaft Gottes überhaupt. Die praktische Benutzung liegt nahe: „Unsre Bürgerschaft ist im Himmel", unsre letzte Bestimmung die ewige Seligkeit.

§ 124. Die dritte Festzeit umfasst das Pfingstfest mit seinem Vorbereitungssonntage, und feiert die Ausgiessung des heiligen Geistes, aus welchem die Kirche hervorgeht und in alle Wahrheit geführt wird [1].

1. Pfingsten, *πεντηκοστή* der fünfzigste Tag nach Ostern, hat keine eigentliche Vorbereitungszeit, weil die Osterzeit bis zur Auffahrt sich erstreckt und von selbst mit dem Himmel-

[1] *Ficker*, S. 322 f.

ahrtsfeste die Pfingstfeier vorbereitet: „wenn ich nicht hinginge, könnte der heilige Geist nicht zu euch kommen.“ Einzig der Sonntag nach dem Himmelfahrtsfeste ist im besondern Sinne der Vorbereitung auf die Pfingstfeier gewidmet. Pfingsten wirkt auch weniger als andere Feste stoffbestimmend auf folgende Sonntage, weil der nächste Sonntag als Trinitatisfest schon die drei Hauptfeste recapitulirend zusammenfasst und die Ausgiessung des Geistes entweder nur ein momentaner Act sein muss oder dann ein immerwährender.

2. Der Stoff dieses Festes ist auch eine Thatsache, die aber sofort eine dogmatische wird, da der äussere Hergang, einzig von Lukas erwähnt, jedenfalls nur die abbildliche Kundgebung eines wesentlich innern sein will[1]. Aber das Fest feiert nicht etwa ein Sein, den heiligen Geist als dritte Hypostase in der ewigen Gottheit, sondern eine Thatsache, den Eintritt des heiligen Geistes in die christliche Gemeinschaft, eine Thatsache der innern christlichen Seelenwelt, das selbstständige Aufleben des gottmenschlichen Princips in den Jüngern, welche, so lange Christus äusserlich neben ihnen lebte, dieses Princip nur in ihm kannten, vom Meister äusserlich geleitet wurden, jeder mehr mit ihm als alle unter einander selbst Gemeinschaft hatten. Jetzt ergiesst sich der Lebensgeist des Herrn in ihr eignes Innere, sie werden selbstständige Träger seiner Sache, das Werk Christi ist an ihnen wesentlich vollendet, sie sind, was er aus ihnen zu bilden beabsichtigte. Als selbstständige Träger seines Geistes, welcher der Geist Gottes ist, bilden sie nun die neue Gemeinschaft, da sie von Einem Gemeingeiste beseelt sind. Damit ist die christliche Kirche geboren, Pfingsten also das Geburtsfest der Kirche. Die Freude über diese Vollendung des Werkes Christi aus seinem Geiste ist die pfingstliche Festfreude: ihr Gegenstand wieder eine Grundthatsache, die nicht mit dem Detail des Berichtes von Lukas einerlei ist, obgleich man den Hergang immer in ähnlicher Weise sich vorstellen müsste, die Belebung des bisher schüchternen Jüngerkreises durch den Geist Christi, der als ein Feuer über sie kommt, und, weil auf viele Einzelne, darum in zertheilten Flammen wie feurig[2]. Von jetzt an reden die

[1] Meine dritte Predigtsammlung, die 14. Predigt.

[2] Ebendaselbst.

Jünger die Sprache, welche Anklang findet in allen Menschenherzen, bei allen Zungen und Nationen. Schon die Perikopen haben noch andre Texte angemessen gefunden; auch in den Briefen, wie in den Reden Jesu, giebt es eine Menge pfingstlicher Texte.

3. Seit dem 14. Jahrhundert erhielt die Pfingstzeit einen rein dogmatischen Schluss, indem der Sonntag nachher als Fest der Trinität gefeiert wurde; kein wahres Fest, weil ohne Beziehung auf eine historische Thatsache. Das kirchliche Dogma von der Trinität mit den vielen nur negativ abwehrenden Bestimmungen, welche nicht einmal der Liturgie gut stehen (das athanasianische Symbol mit seiner dialektischen Sprache und seinen Verneinungen ist wohl das unpassendste Stück in der Liturgie und sollte endlich aus ihr weggeschafft werden, wie die Reformirten von Anfang an gethan haben), ist nicht homiletischer Stoff, enthält ihn aber reichlich: die Grundideen des Christenthums, dass Gott nicht blos abstract in sich selbst lebt, d. h. jenseits, sondern in Christo lebt und als heiliger Geist in der wahren Kirche. Der Sonntag Trinitatis kann passend einem Rückblick auf die drei Hauptfeste und deren Beziehung auf die Trinitätsidee gewidmet werden. Auch so schliesst er die Pfingstzeit ab, daher diese weniger mehr stoffbestimmend in die Sonntage post trinitatis hinauswirkt.

§ 125. Der dreifache Festcyclus umfasst die erste Hälfte des Kirchenjahrs und weist ihr überwiegend den historisch-dogmatischen Grundstoff der Heilsthatsachen an, so dass die Zwischenzeiten immer mit von den Festen bestimmt werden.

1. Die erste Hälfte des Jahres ist vom festlichen Grundstoff durchgehends beherrscht, so dass allfällig casualer Stoff mit aufgenommen werden kann. Hier kommt die historische Grundlage des Christenthums zu ihrem Rechte als die immer zuerst darzubietende und immer zu erneuernde Verkündung.

2. Eine abwechselnde Mannigfaltigkeit ist darum doch sehr leicht erreichbar in verschiedenen Jahren. Schon der Adventsstoff ist ein weiter und verschiedenartig benutzbarer; in jedem Jahre werden aber die zu haltenden Adventspredigten eine irgend-

wie zusammengehörige Gruppe bilden sollen. Nach Neujahr bis dahin, wo die Passionspredigten beginnen, ist vorzugsweise das Leben und Wirken Jesu zu betrachten: wieder ein so reicher Stoff, dass man in jedem Jahre irgend einen besondern Gesichtspunkt hervorheben, irgend eine ungefähre Zusammengehörigkeit dieser Predigten suchen kann. Die Passionspredigten selbst lassen einen Wechsel zu, da man bald diesem, bald jenem Evangelisten folgt, und auch einen und denselben nicht jedesmal in ganz dieselben Textesperikopen eintheilen wird, so dass immer neue Gesichtspunkte sich darbieten, je nachdem eine Scene für sich allein, oder mit der vorherigen oder mit der nachfolgenden zusammengenommen wird. Endlich nehmen auch die Episteln und die Apostelgeschichte häufig Bezug auf das Leiden des Herrn.

3. Diese freiere Stoffesbestimmung durch die Festzeiten ist offenbar unsrer Zeit weit angemessener als vorgeschriebene Texte, seien sie nun für jedes Jahr besonders und neu angeordnet, oder immer dieselben. Nur wer zwischen Perikopenzwang und regelloser Willkühr nichts Drittes kennt, wird für den erstern sich entscheiden müssen, da jede Ordnung besser ist als gar keine. Die Homiletik soll aber theoretisch das Richtige anbahnen, gesetzt auch die kirchenregimentliche Einrichtung bliebe noch zurück. Nur wo den Geistlichen im Durchschnitt wenig zugetraut werden kann, mag man ihnen die Texte vorschreiben.

§ 126. Die festlose Jahreshälfte in ihrem gleichförmigern Charakter hat in jeder Beziehung das zu geben, wodurch die festliche Jahreshälfte ergänzt werden muss.

1. Kein hohes und allgemeines Kirchenfest unterbricht den gleichmässigen Verlauf der Sonntage von der Pfingstzeit an bis zur Adventszeit; der Name post trinitatis deutet das Gleichmässige im Charakter dieser Jahreshälfte an, welcher durch theilweise andre Litargie für den Cultus ausdrücklich dargestellt werden könnte. Der Festcyclus wirkt indirect auch hieher stoffbestimmend, indem nun gegeben werden soll, was der Festcyclus selbst nicht mit umfassen kann (§ 115).

2. Die Ergänzung ist eine doppelte, theils des Stoffes, theils der Behandlungsweise: des Stoffes, denn in der festlichen Jahreshälfte war vom Historischen auszugehen, hier wird wesent-

lich vom Didaktischen aus der homiletische Stoff abzuleiten sein; wenn dort die Evangelien, oder genauer die evangelische Geschichte ins Auge zu fassen ist, so hier die Lehrbriefe, und die Lehrvorträge Christi selbst; dort das Christenthum als Anschauung, hier als Lehre; dort mehr die biblisch gegebene Objectivität, hier mehr die kirchlich angeeignete. Die Ergänzung zeigt sich daher auch in der Behandlungsweise. Dort sind einzelne Thatsachen der leitende Gegenstand, die Predigten jede mehr für sich ein Ganzes, höchstens Gruppirung einiger erreichbar; hier ist die Lehre der leitende Gegenstand, welche in ihrer Vollendung Lehrsystem ist: somit sind bestimmter zusammenhängende Reihen von Predigten veranlasst, ein Predigen in serie, allerdings nicht so, als ob der Cultus eine Schule würde und das Didaktische schon an sich selbst der homiletische Stoff wäre. An die Idee des heiligen Geistes anknüpfend, wird man ins Leben der Kirche und der Einzelnen fortschreiten, Dogmatik und Moral benutzen, psychologisch die Heilsordnung, Wiedergeburt und Heiligung behandeln können, und gegen das Ende auch die zukünftigen Dinge und die Eschatologie. Die Serien sind stoffliche oder Textesserien.

§ 127. Eine zusammenhängende Series von Predigten nach Text oder Stoff ist um so weniger genau oder gar systematisch zu verknüpfen, je länger der Zeitraum ist, durch welchen sie sich erstreckt.

1. Sorgte der lutherische Cultus für die Interessen der Erlösungsthatsachen und für periodische Organisation des Kirchenjahrs durch Beibehaltung der Perikopen, so war man reformirterseits bemüht, statt blos gewisser Perikopen eine vollständige Schriftmittheilung und Predigten in serie zu geben. In der Zürcherischen Kirche wird bei den Visitationen immer gefragt, ob man eine Ordnung und series befolge. *Zwingli* begann, den Matthäus, die Apostelgeschichte, die Briefe an Timotheus, den Brief Petri und den Hebräerbrief durchzupredigen. Dort opferte man die Vollständigkeit der Schriftmittheilung und die Predigtserien, hier den von den Festen ausgehenden Organismus des Kirchenjahrs. Beide Elemente werden einander ergänzen, wenn einerseits der Perikopenzwang aufgegeben, die Organisation des Kirchenjahres aber

if freiere Weise festgehalten wird, andrerseits das Auslegen
nzer Bücher in den Nebengottesdienst gewiesen, die Predigt-
rien dagegen auf dafür passende Zeiten im Kirchenjahr be-
hränkt bleiben.

2. Kleinere Predigtgruppen bilden sich schon an den Festta-
n, wo zwei oder mehr Festpredigten zu halten sind, ferner in
r Adventszeit, am bestimmtesten in der Passionszeit; für grös-
re Serien aber kann nur die festlose Jahreshälfte Raum bieten.
s ist klar, jede Predigt soll für sich selbst verständlich und
baulich sein; dennoch kann sie an eine frühere anknüpfen,
nd da doch jede Predigt an irgend etwas anknüpfen, sich auf
Wahrheiten einleitend berufen wird: so ist es ein Gewinn, wenn
iese gerade in der vorigen Predigt näher behandelt wurden.
e kleiner eine solche Series angelegt wird, desto genauer kann
ine Predigt die andere voraussetzen; je grösser die Series, desto
eniger genau kann jede Predigt auf die andern sich berufen:
heils wechseln die Zuhörer, theils behalten sie den klaren
ückblick auf mehrere Predigten nicht. Zwei Predigten an nach
inander folgenden Festtagen können Einen Text und sogar Ein
hema behandeln, was *Reinhard* oft gethan hat, wenn die eine
redigt der Wahrheit, die andre der Wichtigkeit seines Satzes
ewidmet war. Doch scheint diese enge Verbindung bei Rein-
ards Form übertrieben; heute wird ja ein Predigttheil, morgen
er andre gebracht, was zusammen nur Eine Predigt ausmacht;
berdies ist das lange Erhärten einer Wahrheit, wenn jede An-
rendung derselben verschoben bleibt, nicht wahrhaft homiletisch,
enigstens braucht es aller Kunst eines Reinhard, um bei dieser
lanier wirklich im Predigtcharakter zu bleiben. In einer gros-
en Series, wenn dieselbe noch so genau logisch organisirt sein
ollte, z. B. einem Katechismus folgt, muss jede Predigt dennoch
ür sich auftreten und für sich verständlich sein.

3. Das Durchpredigen ganzer biblischer Schriften hatte Sinn
ur bei der ältern analytischen Predigtmanier, d. h. der reinen
lomilie, welche jetzt in den Nebengottesdienst sich zurückzieht;
ei der neuern, mehr synthetischen Predigtweise würde es theils
iel zu lange dauern, bis man ein irgend grösseres Buch durch-
epredigt hätte; theils würde der Zusammenhang des in so viele,
neist kleinere Texte zerstückelten Buches doch nicht mitgetheilt:
s entstände nur der Schein einer Serie, in Wahrheit wäre es

eine sehr mechanische Texteswahl, daher denn gerade, wer synthetisch predigend ein Evangelium oder eine Epistel Abschnitt für Abschnitt zum Texte wählt, theils sehr frei verfahren wird im Uebergehen einzelner Stücke, theils bei jeder casuellen Veranlassung von der Series abzuweichen sich erlaubt, theils einen irgend genauern Zusammenhang solcher Predigten nicht anstrebt. Wohl aber können Serien angelegt werden über einen kleinen Brief, über gewisse Abschnitte in den Evangelien, das Vater-Unser, die Gleichnisse, die Bergrede, und das reformirte Interesse für solche Serien ist allgemein gebilligt worden. (*R. Lavater* Compd. rhet. eccl. pag. 9 räth: Idem textus bis vel pluries repetendus non est, sed strenue et alacriter in dei verbo explicando pergendum. Textus vel pro ratione auditorum et pro circumstantia temporis deligatur, vel etiam caput integrum aut liber propheticus aut apostolicus ordine pertractetur. Neben den Texten werden auch Stoffes-Serien vorkommen, deren Themata zusammengehören, während die Texte bald hier bald dort gefunden werden.

4. Vor allzu grossen Serien bewahren uns die in den Sonntagen post trinitatis vorkommenden Feste, welche vom Natur- und Staatsleben oder von confessionellen Erinnerungen hergerufen sind. Namentlich die reformirte Sitte, nur an Fest-Abendmahl zu halten, muss irgendwie in der Mitte der festlosen Jahreshälfte einen Communionssonntag anordnen, der als solcher wie ein Fest die gewöhnlichen Sonntage unterbricht. In der Schweiz ist der vaterländische Buss- und Bettag mit dieser Herbst-communion so vereinigt, dass er vollkommen die Wirkung eines Hauptfestes hervorbringt und für die zweite Jahreshälfte, welche der Bettag in ungefähr zwei gleiche Theile abtheilt, eher zwei als nur Eine Predigtseries empfiehlt.

b. Stoffbestimmung durch andre Feierlichkeiten.

§ 128. Neben den hohen kirchlichen Festen bilden sich Feierlichkeiten, welche in den vom Christenthum vorgefundenen Leben der Natur oder des Staates periodisch wiederkehren, oder mit dem confessionellen Charakter besonderer Kirchengemeinschaften zusammenhangen.

1. Die Hauptthatsachen des Christenthums werden gefeiert i den hohen und allgemeinen Festtagen der Kirche. Die Kirche itzt aber immer schon das Leben der Natur und des Staates raus, und was in diesen Gebieten hervorragend, festlich jedes hr wiederkehrt, muss mit eingehen in den Cultus als eine fer- re stoffbestimmende Sphäre. Auch wird die Confession con- ssionelle Gedächtnisstage erzeugen, sowie jede besondere Lan- skirche in ihrem besondern Leben Feierlichkeiten hervorrufen, selbst jede Gemeinde für ihr besonderes Gebiet.

2. Das Allgemeinste unter diesen periodisch wiederkehrenden ervorragenden Punkten ist das, was vom Kreislauf des Natur- bens ausgeht, der Jahreswechsel, die Berücksichtigung der Jah- szeiten, des Naturertrages. Für die europäische Christenheit erden dadurch gemeinsame Bestimmungen des Cultus veranlasst. Weiterhin folgen nur für den Umfang eines Staates die aus dem ürgerlichen Leben stammenden Festlichkeiten, vaterländische uss- und Bettage, Gedächtnisstage einer Constitution, eines Re- ierungsantrittes, Landtags-, Tagsatzungspredigten, Geburtstags- ste der Regenten, festliche Feier einer Grossthat, eines Sieges er Väter u. s. w. Endlich wird die Confession Gedächtnisstage rer Entstehung feiern wollen; die Landeskirche kann ihre be- ondern Feierlichkeiten haben, z. B. ein Todtenfest; und ebenso as Leben der Gemeinde, z. B. die Kirchweihe. Es giebt also redigten, welche sich auf den status ecclesiasticus, politicus der oeconomicus beziehen [1].

§ 129. Die Predigten beim Jahreswechsel feiern, om Weihnachtsfeste noch bestimmt, das Ewige und Un- eränderliche im Wechsel des Vergänglichen.

1. Der Jahreswechsel wurde in der alten Kirche den heidni- chen Lustbarkeiten gegenüber mit Buss- und Strafpredigten ge- eiert. Im 8. Jahrhundert suchte man für den Neujahrstag eine irchliche Bedeutung, indem die Beschneidung Christi behandelt erden sollte als der Anfang seiner Unterwürfigkeit unter das esetz [2]. Besser wird der kirchliche Charakter in der Fortwir- ung des Weihnachtsfestes gefunden.

[1] *Klöpper*, S. 199 f.

[2] *Augusti* a. a. O. S. 473 und 542. — *Ammon*, § 80.

2. Der Jahreswechsel wirkt so stark auf das Gemüth, dass er im Gottesdienste bestimmt berücksichtigt werden muss, sogar in der Liturgie (Gebet und Gesang). Er predigt die Vergänglichkeit, den Fluss aller irdischen Dinge, was ausführlich namentlich in alttestamentl. Stellen, sehr bestimmt auch im Neuen Test. behandelt ist. Er weckt durch die starke Hinweisung auf das Vergängliche das Bedürfniss nach dem Ewigen, welches im Lichte des Evangeliums darzubieten ist. Er regt das Gefühl an: bis hieher hat der Herr geholfen, lasset uns ferner ihm vertrauen: den Dank für seine Güte, die Selbstprüfung, ob wir fortgeschritten seien, die Bitte um seine Hülfe, die Ergebung unter seine Heimsuchungen, das Andenken an Verstorbene, das Gefühl der Unsicherheit unsers Lebens.

3. Wenn am Neujahrstage der Blick getheilt wird in die Vergangenheit und ungewisse Zukunft, so hat der letzte Sonntag nur jenem, der erste Sonntag nur diesem sich zu widmen. Die Feier des Sylvesterabends ist besonders fruchtbar[1]: der unmittelbare Abschied vom enteilenden Jahre.

§ 130. Die vier Jahreszeiten können nur untergeordnet berücksichtigt werden als willkommene Darstellungsmittel für christliche Materien.

1. Der Verlauf des Jahres, in den vier Jahreszeiten uns vor Augen tretend, kann nicht wie der Jahreswechsel die ganze Predigt bestimmen, wenigstens nicht in der Regel. Wenn der Charakter einer neuen Jahreszeit überraschend schnell, vielleicht lange ersehnt endlich eingetreten ist, wird er uns stärker ansprechen, als wenn der Uebergang allmählig sich gemacht hat. Ebenso wird, was als verderbliche Störung erscheint, ungewöhnlich harter Winter, verderblich heisser Sommer, besonders berücksichtigt, was freilich zum Casuellen gestellt werden muss. Viele Prediger, namentlich auf dem Lande, halten alljährlich eine Frühlingspredigt; alle sind im Fall, bald diese, bald jene Jahreszeit zu berücksichtigen.

2. Diese natürlichen Hauptzeiten des Jahres lassen sich benutzen zu desto anschaulicherer und eindringlicherer Mittheilung

[1] *Palmer*, S. 341.

estimmten christlichen Stoffes, bald als Kundgebungen der göttlichen Macht und Weisheit, bald als Allegorien christlicher Ideen: as Frühlingsleben nach dem Winterschlaf als Symbol des aus em Tode hervorgehenden Lebens, der Herbst als Bild der Vergänglichkeit. In blosser Naturreligion darf man nicht stehen leiben, die Hinweisung auf Evangelium und Erlösung darf auch ier nicht fehlen.

§ 131. Predigten in Beziehung auf den Jahresertrag werden in dem Maasse hervortreten, als das gemeinsame Bewusstsein zu Dank oder Ergebung sich bestimmt fühlt.

1. Nicht in jeder Gegend ist derselbe Theil des Jahresertrages gleich wichtig: wo Viehzucht vorherrscht, sind Heupredigten veranlasst; wo Ackerbau, Erntepredigten; wo Weinbau, Weinlese- oder Herbstpredigten. Alles dieses gehört an sich nicht zum Casuellen [1], weil es periodisch wiederkehrt, nimmt aber casuellen Charakter an, sobald ein ungewöhnlich reicher oder armer Ertrag vorliegt, oder das Maass desselben sich durch plötzliche Schickungen verändert. Die Predigt geht auf diese Dinge ein, soweit als sie Eindruck auf das ganze Land oder doch auf die ganze Gemeinde machen.

2. Da das Verhältniss zur providenziellen Naturleitung die allgemeinen Grundgefühle der Frömmigkeit anregt, weniger das specifisch-christliche Erlösungsbewusstsein: so wird hier das Alte Test. vorzugsweise benutzt, aber die Beziehung auf das Evangelium nicht vernachlässigt werden, da alle Weltleitung dem Evangelium dienen will. Die Frömmigkeit sieht in der Natur das Wort Gottes, in deren Verlauf zur Erhaltung der Geschöpfe die Kundgebung der Güte und Weisheit Gottes; der Natursegen wird als Gabe Gottes angenommen, darum mit Dank und Lobpreisung, mit dem Vorsatz würdiger Verwendung, milder Wohlthätigkeit; auch Misswachs wird als von Gott geordnet hingenommen mit Demüthigung vor Gott, mit der Ergebung, dass die Heimsuchung dem innern Menschen Frucht bringe. Erntepredigten [2]

[1] *Kaiser*, S. 94.
[2] *Ammon*, § 87.

wird man regelmässig halten, da sie die passendste Anknüpfu bieten für das Verhältniss Gottes zur Natur und für unser Ve hältniss zu den irdischen Gütern.

§ 132. Die Buss- und Bettagsfeier ist aufzu fassen als christlich-religiöses Vaterlandsfest, indem d Volk als Ganzes in Beziehung auf seine gemeinsa Wohlfahrt mit Busse und Gebet sich vor Gott demüthigt.

1. Busstage[1] finden wir im Alten Test.; dann aber auc durch besondere Unglücksfälle veranlasst, aus freiem Bedürfn in christlichen Ländern angeordnet, ursprünglich immer casuelle Feste, bei den Protestanten zuerst im 17. Jahrhund wegen Kriegsnoth, Wassersnoth, Erdbeben, Pest, Gewitterschl den, Misswachs und Theurung, oder Verfolgung von Glaubens nossen[2]. In Zürich wurde der erste Busstag 1602 angeordn dann 1619 wollte die Landschaft mit feiern; seit 1650 feie die evangelischen Cantone ihn gemeinschaftlich, seit 1703 imm an einem Donnerstag des Septembers, mitten in der festlose Jahreshälfte, mit strengem Verbot aller Arbeit und Lustbarke Es ist nicht blos eine Busspredigt, sondern ein Bussfest, dah der Antistes jedes Jahr die Liturgie für dieses Fest entwirft, d weltliche Obrigkeit zur Feier desselben alles Volk auffordert, u der Abendmahlsgenuss das Fest völlig in die Höhe der gross Kirchenfeste erhebt, so dass es stoffbestimmend auf Sonntag vorher und nachher einwirkt. In neuster Zeit ist ein allgemei nes Fest des Vaterlandes daraus geworden, seit es, damit di katholischen Cantone mit feiern, von der Tagsatzung auf eine Sonntag verlegt worden ist. Der eidgenössische Dank-, Buss und Bettag will ein vaterländisch-kirchliches Fest sein. In an dern Ländern haben die Busstage, zumal wo jährlich mehre gefeiert werden, nicht so bestimmt das vaterländische Gepräg und weniger den Charakter eines hohen Festes erreicht.

2. Der Stoff des vaterländischen Bettages, zumal wo er im Herbste zugleich Danktag ist, bleibt theils immer derselbe, theil wird er casuell näher bestimmt durch die Jahreszustände. Von Danke ausgehend für den Natursegen, Gewerbfleiss, Handel

[1] *Ammon*, § 88 f. — *Ficker*, S. 342 f.
[2] *Wirz* a. a. O. I, S. 49.

Staatsordnung, Anstalten für Gesittung, Jugendbildung, Cultus, Armenpflege, für den Frieden, kurz für die Ergebnisse der ganzen vaterländischen Organisation, oder von der Ergebung in vorhandene Stockungen, Heimsuchungen kömmt man zur Busse, Prüfung des sittlich-religiösen Zustandes, wie er durch alle Einzelnen als Gesammtzustand gebildet wird, zum Bekenntniss der Sünden und zur Reue; endlich zu Wünschen, Vorsätzen und Bitten. Die Grundidee ist: des Vaterlandes Wohlfahrt auf christliche Frömmigkeit gegründet, von dieser bedingt; Veredlung aller Cultur durch das Reich Gottes; Geschäfts-, Berufs- und Staatsleben, Weltverhältnisse überhaupt auf das Reich Gottes bezogen.

§ 133. Die Reformationsfeier will das dankbare Andenken an die Gründung der protestantischen Kirche auf Hervorhebung der heiligen Schrift und der Rechtfertigung durch den Glauben oder der heilbringenden Gnade Gottes erhalten und fruchtbar machen.

1. Nur die Jubelfeier der Reformation ist ein hohes Fest; seit ungefähr hundert Jahren wird in der lutherischen Kirche [1], seit dem letzten Jubiläum auch in schweizerischen Kirchen eine Gedächtnisspredigt der Reformation gehalten, in Zürich am Sonntage nach Pfingsten. Der Charakter dieser Predigt ist verschieden, je nachdem sie an ein bestimmtes Ereigniss anknüpfend auf einen bestimmten Gedächtnisstag fällt, z. B. Luthers Todestag, Uebergabe der Confession, oder aber in blos dogmatischem Interesse auf einen überhaupt angemessenen Sonntag, z. B. nach Pfingsten, verlegt wird. Im ersten Falle wird vom einzelnen Ereigniss auszugehen sein, im letztern vom confessionellen Interesse überhaupt, am Sonntage nach Pfingsten von der Idee aus, dass der heil. Geist, welcher in alle Wahrheit führt, die Erkenntniss der reinern Lehre im 16. Jahrhundert erzeugt habe. Jenes denkt mehr an die gewordene, dieses mehr an die stets werdende und fortschreitende Reformation.

2. Die negativen, protestirenden Grundsätze der Reformation sind geltend zu machen, Gewissens- und Glaubensfreiheit, Abweisung der falschen Traditionsautorität, der päpstlichen Macht,

[1] *Ammon*, § 90.

Hierarchie, Werkheiligkeit und Creaturvergötterung; aber die höhern Grundsätze sind die positiven, normales Ansehen des göttlichen Wortes in der heiligen Schrift, Rechtfertigung durch den Glauben aus Gnade im einzigen Mittler, reines foedus gratiae denn Rechtfertigung durch den Glauben ist, anthropologisch ausgedrückt, dasselbe, was die Reformirten theologisch die zum Heil prädestinirende Gnade nennen. An den Dank für den gewonnenen Fortschritt knüpft sich die Verpflichtung, seiner würdig zu sein und diesen Grundsätzen immer treuer zu folgen, die Reformation auch als eine fortgehende, stete Erneuerung der Kirche aus dem heil. Geiste zu lieben. Die Emancipation der Gläubigen aus bevormundender Kirchengewalt muss Eins sein mit Unterordnung unter Gott und sein Wort.

§ 134. Die Kirchweihe, wo sie gefeiert wird, hat den Segen des Gottesdienstes darzustellen, anknüpfend an das, was fromme Vorfahren für die Einrichtung des Cultus in der Gemeinde gethan haben.

1. Die Feier der Kirchweihe, deren Vorbild das Fest der jüdischen Tempelweihe ist[1], ist bei der Reformation stehen geblieben; wo seither Kirchen gebaut worden sind, wird der Tag ihres ersten Gebrauchs gefeiert. Es sind Feste der einzelnen Gemeinden, doch hat die Kirchweihe einer berühmtern Hauptkirche etwa Bedeutung für weitere Landschaften. In Zürich, als 1526 „zu Vermeidung übler Nachreden“ die Zahl der Festtage blos vermindert wurde, liess man den Kirchweihtag St. Felix und Regula als Gedächtniss an die Schutzheiligen der Stadt stehen; 1530 behielt man nur die Hauptfeste bei, „um die Schwachen nicht zu ärgern“; der Kirchweihtag blieb aber durch Lustbarkeiten ausgezeichnet, bis Antistes *Breitinger* einen Busstag auf dieses Fest verlegte, sowohl wider die papistische Erinnerung an die Heiligenlegende, als wider die Lustbarkeiten; später verlor sich jede Feier dieses Tages, während auf der Landschaft die meisten Gemeinden ihre Kirchweihe, auf den Sonntag verlegt, immer noch feiern[2], freilich auch mit Tanz und Lustbarkeit.

---

[1] *Augusti* I, S. 588.
[2] *Wirz* I, 40.

2. Stoff der Predigt ist der Segen des Gottesdienstes, Dank für das, was Gott durch unsre Väter ausgeführt, Prüfung, wie wir es benutzen, Warnung vor Nichtgebrauch und Missbrauch; Verhältniss des Gottesdienstes im engern Sinne zu dem im weitern Sinne, der gottesdienstlichen Andacht zu den Freuden und Erholungen, welche sich mit jener auf dieselben Tage zu verheilen pflegen als ein Feiern von der Arbeit, als darstellendes Handeln; richtiges Verhältniss des Gottesdienstes zur Arbeit und Wechselwirkung beider auf einander: Materien, welche *Schleiermacher* in der christlichen Sittenlehre sorgfältig bearbeitet hat.

3. Predigten zur Einweihung neuer Kirchen fallen schon in das Casuelle. Die Protestanten kennen keine eigentliche Weihung[1], wohl aber wollen sie den ersten Gebrauch einer neuen Kirche, untergeordnet eines neuen Gottesackers, einer neuen Kanzel, Orgel, neuer Glocken u. s. w. zu einer Feierlichkeit erheben, damit die Bedeutung des vollendeten Werkes von Allen empfunden werde.

§ 135. Endlich werden durch das Auftreten des Kirchenregiments oder der Staatsautoritäten gewisse periodisch wiederkehrende Feierlichkeiten, welche schon den Uebergang in die casuelle Stoffbestimmung bilden, veranasst, die nothwendig Einfluss auf die Predigt üben.

1. Das regelmässig Periodische erstreckt sich noch in unsern), doch so, dass die jedesmaligen casuellen Umstände wichtiger ind, als das sich Gleichbleibende.

2. Kirchenregimentliche Handlungen, periodische Kirchenvisitationen, zusammentretende Synoden und Capitel verdienen Berücksichtigung auch in der Gemeinde.

a. Visitationspredigten, wo sie üblich sind, werden der Gemeinde und den Geistlichen ihre gegenseitigen Pflichten, das Interesse der Kirche an der einzelnen Gemeinde darstellen.

b. Synodal- und Capitelspredigten sind Gottesdienste für die zu kirchenregimentlichen Acten zusammentretenden Geistlichen und Vorsteher, bedürfen aber der Theilnahme von Seite der Gemeinde. In Zürich wollte Antistes *Brei-*

[1] *Ammon*, § 99. — *Dahl*, § 60.

tinger, dass an der Frühlingssynode vier Landpfarrer in den vier Stadtkirchen predigten, „damit man sehe, welche studieren und was Ussprach sie hättend, und ob die Gemeine mit ihnen versorgt seiend“ [1]. Später hat man diese unpassenden Examinationspredigten aufgegeben und die vier Diaconen an ihren Kirchen predigen lassen, endlich nur Einen jetzt ein von der vorhergehenden Synode durch Wahl bezeichnetes Mitglied. Die Wichtigkeit, Bedeutung, Würde, die grossen und heiligen Pflichten, die Schwierigkeiten und Kämpfe des geistlichen Amtes, Ermunterungen zur Treue im Amte, zur Verständigung und zu einträchtigem Zusammenwirken, zur Bekämpfung der in der Zeit liegenden Gefahren, zum Vertrauen auf Gott und Christus bilden den Stoff.

3. Auch das Auftreten staatlicher Autoritäten und die Beziehung des Volkes auf diese veranlassen periodische Feierlichkeiten und Acte [2].

a. Landtags-, Tagsatzungs- und Landgemeindspredigten fallen in nur Eine Hauptgemeinde und wollen zunächst der Behörde selbst ihre Pflicht und Aufgabe christlich darstellen, ihr die Wohlfahrt des Vaterlandes empfehlen. Landgemeindspredigten von *Heer* in Glarus, *Frei* in Trogen können als Muster dienen, Tagsatzungspredigten von *J. J. Hess* u. A., Landtagspredigten von *Reinhard*, *Ammon* [3].

b. Das Gedächtniss einer ertheilten Constitution, der Geburt des Regierungsantritts eines Fürsten u. s. w. wird hingegen in allen Gemeinden des Landes gleich gefeiert. Das Christenthum tritt nicht in den Dienst solcher Interessen, wohl aber heisst es dergleichen Feierlichkeiten willkommen als geeignete Veranlassung, christliche Wahrheiten um so eindringlicher zu predigen.

4. Vollends casuell ist die Berücksichtigung aufgeregter Zeiten, so *J. J. Hess*, der Christ in den Gefahren des Vaterlandes, Predigten zur Revolutionszeit gehalten (Winterthur 1800. 3 Bde.). Ferner: Reden zur Förderung von Ruhe und Ordnung und Sittlichkeit im Staate von den vorzüglichsten Kanzelrednern

---

[1] *Wirz* I, S. 196.

[2] *Ficker*, S. 373 f.

[3] *Ammon* a. a. O. § 102.

Deutschlands; erster Theil, Revolutionspredigten von *Reinhard, Zollikofer, Ammon* u. A. (Küstrin 1800).

c. Stoffbestimmung durch die im Cultus sich darstellende halieutische und pastorale Sphäre.

§ 136. Für die (Altar-)Reden bei den Acten der Initiation und Benediction ist der homiletische Stoff im Allgemeinen schon durch die Liturgie dargeboten, seine jedesmalige nähere Bestimmtheit aber von den besondern Verhältnissen der betheiligten Gemeindeglieder abhängig, welche in der katechetischen und pastoralen Amtsthätigkeit erkannt werden.

1. Alles Bisherige fällt unter den Titel de tempore. Ehe de casu zu handeln ist, muss von einem mittlern Gebiet die Rede sein, welches mit dem Cyclus des cultischen Jahres nicht zusammenhängt und doch auch nicht blos casuell ist, sondern so sehr ein integrirendes, nothwendiges Gebiet im Cultus bildet, dass die Liturgie Formulare für dasselbe enthält. Es sind dies die Acte, in welchen das halieutische und pastorale Leben cultisch sich ausspricht, die Acte der Initiation und Benediction (§ 18 und § 66): Taufe, Confirmation, Trauung, Bestattung, Ordination. Die homiletische Rede ist hier nicht an einen Bibeltext, sondern an die Liturgie angeknüpft (§ 82. 84). Diese kann aber nur das genus, nicht den einzelnen Fall in seiner Besonderheit berücksichtigen, was der freien Rede anheimgestellt bleibt. In der reformirten Kirche ist die Neigung vorhanden, diese Reden, soweit sie nicht beseitigt werden, predigtartig auf die Kanzel zu ziehen, da man den Kanzeldienst über den Altardienst erhebt, Hochzeits- und Leichenpredigten aus den Trau- und Beerdigungsreden zu machen; Tauf- und Confirmationsreden kannte man früher gar nicht. Allein wo liturgische Acte homiletisch begleitet werden, ist die Rede die angemessene Form, nicht die Predigt. Die Predigt ist an die Gemeinde als solche gerichtet und kann auf die Besonderheit einzelner Personen viel weniger eingehen; es ist aber gerade die Aufgabe, den allgemeinen liturgischen Act in seiner Bedeutung für die besondern Verhältnisse der speciell Betheiligten näher anzuwen-

den. Mit Recht macht sich daher die Form der nicht auf der Kanzel gehaltenen Reden immer mehr geltend; und wenn man auch den Namen Altar nicht liebt, so hat man doch einen Ort wo getauft, getraut, Abendmahl gehalten und geredet wird.

2. Der Stoff dieser Reden ist im Allgemeinen von der Liturgie dargeboten, im Speciellen aber von der beachtenden Seelsorge und katechetischen Thätigkeit abhängig: unstreitig ein anderer, als wenn etwa die Predigt selbst einen dieser Gegenstände, die Taufe, die Confirmation, die Ehe und Trauung, Tod und Beerdigung zum Thema wählt.

§ 137. Taufreden, im reformirten Cultus nicht üblich, werden die Taufgnade und die ihr entsprechende Verpflichtung zunächst für das Bedürfniss der Betheiligten darstellen.

1. Im reformirten Cultus wird die Taufe entweder im Hauptgottesdienste, sei es als seine Eröffnung, sei es als sein Schluss oder im Nebengottesdienste ertheilt, immer in der Kirche, da die Nothtaufe als Erzeugniss des Aberglaubens, wie die Zürcherische Prädikantenordnung sagt, anzusehen ist, so zwar, dass schwachgläubigen Eltern, welche sich nicht beruhigen lassen, die Nothtaufe durch den Geistlichen bewilligt werden darf. Im Hauptgottesdienste kann neben der Predigt eine Taufrede gar nicht Raum haben; im Nebengottesdienste aber wird in serie ein biblisches Buch ausgelegt, somit auch keine Taufrede gehalten. Bei den Lutheranern wird die Taufe meist im Familienkreise ertheilt, und auch in der Kirche nur vor den Betheiligten, daher die Taufrede ganz angemessen ist.

2. Sie wird die liturgisch ausgesprochenen Ideen näher für die Betheiligten anwenden, somit hervorheben den Segen der Taufe für das Kind, für die Eltern und Taufpathen: wie herrlich es sei, dass schon den Kindern das Heil des Evangeliums zugesichert wird, der Bund mit Gott in Christus; dass die christliche Gemeinschaft für jedes Kind schon betet, ihre Beziehung zu demselben als eine heilige anerkennt, Eltern und Pathen als die Stellvertreter der Gemeinde ermahnt, das Kind christlich zu erziehen, selbst aber die Pflicht übernimmt, es einst zu unter-

weisen und zu confirmiren, an die bei der Taufe übernommenen Pflichten zu erinnern[1].

§ 138. Wichtiger noch sind die Confirmationsreden, welche aus der kirchlichen Schule in den Cultus selbst übergehen, indem sie zwar zunächst Anreden an die Confirmanden sind, aber doch auch die Gemeinde selbst in Anspruch nehmen.

1. Kann bei der Taufe (Kindertaufe) die homiletische Rede ganz fehlen, so ist hingegen eine Confirmation ohne Rede nicht denkbar. Obschon kein besonderes, drittes Sacrament, ist doch die Confirmation eine heilige Handlung und ergänzt, bestätigt ergänzend die heilige Taufe. Bei den Reformirten blieb die Confirmation lange Zeit in der katechetischen Sphäre stehen, als die auf Prüfung hin ertheilte Admission (Erlaubniss) zum heiligen Abendmahl. Die katechetische Unterweisung wurde immer organisirter, in bestimmte Stufen oder Classen abgetheilt, von denen die letzte für den eigentlichen Confirmandenunterricht bestimmt ist. Eine feierlich gehobene letzte Stunde war dem Examiniren, Prüfen gewidmet, was in Bekenntnisse und Gelübde an den Lehrer ausgeht. Dieser richtet nun eindringliche Abschiedsworte an seine Zöglinge, mit Wünschen und Fürbitte begleitet, nachdem er Namens der Kirche die Admission zum heiligen Abendmahl und damit die kirchliche Mündigkeit der Confirmanden erklärt hat. Diese sogenannte Privatconfirmation ist noch immer vorherrschend und bleibt das Angemessene, wo nur einzelne Zöglinge confirmirt und privatim unterwiesen werden. Wo aber der Ortsgeistliche die ganze in das geforderte Alter eintretende Jugend der Gemeinde einmal oder zweimal des Jahres unterweist und eine ganze Classe confirmirt: da ist die Gemeinde selbst in so hohem Grade betheiligt, dass die Confirmation in die Kirche verlegt wird, gewöhnlich am Sonntage oder Vorabend vor einem hohen Feste, an welchem die Confirmirten dann zum ersten Male communiciren. Die Confirmation ist also ein feierlicher Act, für welchen mit Recht auch durch ein liturgisches Formular gesorgt wird, zumal was Confirmanden bekennen und geloben

[1] *Ammon*, § 91.

sollen, durch das Kirchenregiment selbst formulirt werden muss, damit nicht etwa der Geistliche in Ueberschätzung seines theologischen Standpunktes einen moralischen Zwang ausübe oder sonst einseitig verfahre.

2. Die Confirmationsrede hat, die wichtigsten und ergreifendsten Punkte des Confirmandenunterrichtes zusammendrängend, die auch liturgisch ausgesprochene Bedeutung der Confirmation als Bestätigung des Taufbundes den Zöglingen ans Herz zu legen, auf die Wichtigkeit des Lebensabschnittes aufmerksam zu machen, die Bedeutung des heiligen Abendmahls hervorzuheben, die Theilnahme und Fürbitte der Eltern, Verwandten, der ganzen Gemeinde geltend zu machen und den christlichen Lebensentschluss als die Bedingung aller Wohlfahrt.

3. Der reiche Stoff wird näher bestimmt durch die Bedürfnisse gerade dieser Confirmanden, die der Geistliche kennt. Die einen sind Waisen, andre verlassen nun das elterliche Haus, wollen einen Beruf lernen, sie zerstreuen sich, sehen einander vielleicht nie mehr alle wieder. Auf solche besondere Verhältnisse wird man eingehen, damit jeder diesen Act als einen entscheidend wichtigen Lebensmoment ganz empfinde[1].

§ 139. Beichtreden, im reformirten Cultus als Vorbereitungspredigten oder -reden vor der festlichen Abendmahlsfeier, haben die Selbstprüfung und das Bekenntniss der Sünde als Mittel, der Sacramentsgnade theilhaft zu werden, hervorzurufen und zu leiten.

1. Beichtreden mit pastoralem Charakter kennt der reformirte Cultus nicht, weil das Abendmahl fast überall nur festlich, somit selten, und von der Gemeinde als solcher genossen wird. Die Vorbereitung ist daher Gegenstand der vorhergehenden Predigt. Wo hingegen das Abendmahl sehr oft gefeiert wird, darum jedesmal nur von einem kleinern Kreise, da muss es auch für diesen eine pastorale Beichte oder Vorbereitungsrede geben[2].

2. Die Wichtigkeit des Abendmahls wird dargestellt und daraus die Verpflichtung abgeleitet, ihm nicht unwürdig zu nahen.

---

[1] *Ammon*, § 92.

[2] *Ammon*, § 93.

Selbstprüfung, demüthiges Bekennen und Bereuen der Sünden wird zugemuthet als der Weg zur sacramentlich versiegelten Gnade, welche mit gläubigem Vertrauen zu ergreifen ist. Die Absolution kann nichts Anderes sein, als die im Namen Christi und der Kirche auszusprechende Gewissheit der von Gott in Christo dargebotenen Gnade, welche theils die Sünden vergiebt, theils die Kraft zur Heiligung einflösst. Polemisches kann in die Beichtrede nicht gehören, so wenig es hingegen verwehrt sein kann, in Predigten über das Abendmahl das Bewusstsein der Confession bestimmt geltend zu machen.

§ 140. Traureden haben die schon in der Liturgie ausgesprochene Idee der christlichen Ehe und die Bedeutung der Eheeinsegnung auf die besondern Verhältnisse der Betheiligten anzuwenden.

1. Die Liturgie mit freier Rede zu begleiten, ist sehr angemessen; eine Predigt wird nur dann entstehen, wenn die Versammlung sehr zahlreich ist und ein vollständiger Gottesdienst mit Gesang und Kirchengebet gefeiert wird. Je pastoraler, je weniger betheiligend der Act bleibt, desto unpassender würde die Predigt.

2. Die Idee der christlichen Ehe, die Bedeutung der kirchlichen Einsegnung wird zur eindringlichen Darlegung der gegenseitigen Pflichten führen[1]. Die Kenntniss der nähern persönlichen Verhältnisse ist unerlässlich, wenn das Allgemeine auf die Betheiligten specieller angewendet werden soll. Das Verhältniss zu den Eltern, zur bisherigen Familie, die Eigenthümlichkeit der neuen Stellung, vielleicht Uebernahme von Stiefkindern u. s. w. ist zu berücksichtigen.

§ 141. Leichenreden sind für die Trauerversammlung bestimmt, ihren Abschied vom Bestatteten zu segnen, sein Andenken zu empfehlen, sie zu trösten und an ihr eigenes Ende zu erinnern.

1. Die Feierlichkeiten der Bestattung sind sehr mannigfaltig.

---

[1] *Ammon*, § 94. — *Ficker*, S. 361 f.

Bei den Protestanten ist Alles beseitigt, was bestimmenden Einfluss auf das Loos der Abgeschiedenen anspricht; aus Scheu vor den Seelenmessen, ihrem pecuniären Unfug und dogmatischen Aberglauben hat man in Zürich zuerst gar keine kirchliche Feierlichkeit angeordnet; nicht der Geistliche, sondern der Zunftmeister, zu dessen Zunft der Verstorbene gehört hatte, hielt die „Abdankung", d. h. er sprach im Namen der Verwandten den Dank gegen die Uebrigen aus, dass diese dem Verstorbenen das Geleite gegeben und die letzte Ehre erwiesen haben. Eine Pest, wo viele Leichen zusammentrafen und ein Zunftmeister auf den andern warten musste mit seinen Abdankungen, veranlasste die Uebertragung des Abdankens an den Diacon, zweiten Pfarrer der Gemeinde; da aber diese bei Reichen und Armen sich nicht immer gleich und passend ausdrückten: so führte Antistes *Breitinger* ein stehendes Formular ein für alle Beerdigungen, und die Verlesung dieses Formulars bildet noch jetzt die ganze kirchliche Leichenfeier. Auf dem Lande haben wohl von Anfang an die Pfarrer „abgedankt", weil andre im öffentlichen Vortrage geübte Männer nicht überall zu finden waren; in der westlichen Schweiz oft die Küster und Schulmeister. In grössern Städten sind Beerdigungen so häufig, dass nicht leicht homiletische Rede bei denselben angeordnet wird; wohl aber auf dem Lande und zumal in kleinen Gemeinden, wo ein Todesfall so selten ist und Alle einander so nahe stehen, dass die ganze Gemeinde sich unmittelbar betheiligt fühlt. Da können förmliche Leichenpredigten gerechtfertigt sein; in grössern Gemeinden sind kürzere Reden das Angemessene, verbunden mit Parentationen, d. h. kurzer Darlegung des Lebenslaufes, der Familien- und Verwandtschaftsverhältnisse, im Interesse, die Theilnahme an der Trauer der Hinterlassenen zu wecken.

2. Der allgemeine Stoff ist die Hinfälligkeit des menschlichen Lebens, das Walten der Vorsehung über unsere Lebensdauer, der Schmerz der Trennung, der Trost, dass, was zu Gott geht, nicht von uns getrennt sein kann, die Hoffnung des ewigen Lebens, das Alles enthalten im Glauben an Christus. Dann die Erinnerung, dass auch wir sterben, der Stunde ungewiss, darum immer bereit sein sollen. Endlich — und hier ist Takt, Wahrheitstreue, Liebe und Weisheit nöthig — das Andenken an den Gestorbenen, an seine Leistungen und Vorzüge, die Anerkennung

ıss er auch nicht fehlerfrei war, Christus allein das wahre Vor-ld sei u. s. w.[1].

§ 142. Die eigentlichen Casualien, ungewöhnlichen reignisse, welche stoffbestimmend auf die Predigten wir-en, haben ihren Ort theils im Gemeindeleben und im erhältniss des Geistlichen zur Gemeinde, theils im taats- und Naturleben.

1. Der Begriff des Casus ist ein ziemlich unbestimmter, die eziehung des Casus auf ein einzelnes Gemeindeglied[2] ist kei-eswegs ein wesentliches Merkmal der Casualien, hängt vielmehr it dem Unterschied der Reden und der Predigten zusammen: e Reden sind das cultisch behandelte Pastorale, jedesmal nur nzelne Glieder oder Theile der Gemeinde zunächst Angehende; ne durchaus an die ganze Gemeinde gerichtete Predigt kann ırum doch Casualpredigt sein. Selbst die Reden sind nicht an ch schon Casualreden, obgleich sie zum Theil nicht in regel-ıässigen Perioden wiederkehren; denn sie gehören doch zum rdentlichen Gottesdienst und streben darum nach regelmässiger Viederkehr. Der Taufcultus, wo er in der Kirche bleibt, sucht ch eine bestimmte Zeit; selbst der Beerdigungscultus, wo er gend grosse Versammlungen veranlasst, wird entweder mit dem onntagscult zusammengenommen oder mit einem regelmässigen Vochengottesdienst; auch für Trauungen in der Kirche hat sich n vielen Orten eine regelmässige Zeit festgestellt; endlich fällt die onfirmationsfeier regelmässig auf dieselben Jahrestage, und die orbereitungsrede auf das Abendmahl ebenso. Namentlich der ɔformirte Cultus fasst dergleichen integrirende, ordentlicher Veise vorkommende Reden nicht als eigentliche Casualien: Ca-ıalreden werden sie nur so, wie auch Predigten Casualpredig-ɔn werden, wenn die besondern Umstände, unter denen sie ge-alten werden, aussergewöhnlich sind oder den Eindruck des usserordentlichen hervorbringen, z. B. die Taufe eines erwachse-en Proselyten, eine Confirmation, welche zugleich Conversion ist, ine Leichenrede bei einem erschütternden, aussergewöhnlich ein-

[1] *Ammon*, § 95. — *Palmer*, S. 349 f. 357.
[2] *Palmer*, S. 347.

getretenen Todesfall, Beerdigung eines Ermordeten oder viele gemeinschaftlich Ungekommener u. dgl. Casual ist, was ausser ordentlich, ungewöhnlich vorfällt, ohne dass darum die religiös Lebensansicht an Zufall glaubt.

2. Das Aussergewöhnliche, soweit es auf cultische Acte ein wirkt, kann zunächst im kirchlichen und Gemeindeleben seine Ort haben: Verfolgung einer Kirche und Confession im eigenen Lande oder schreiende Gewaltthat gegen die Glaubensgenossen im Auslande. Verfolgung der Protestanten, wo sie auch vorfiel wurde früher, namentlich in Zürich, theils in gelehrten Allocutionen der Theologen, theils auf der Kanzel berücksichtigt, so dass ältere Liturgien ein besonderes Gebet für verfolgte Glaubensgenossen enthalten. Auch unerwartet glückliche, schnelle Verbreitung der Confession in andersgläubigen Ländern kann Casualpredigten veranlassen. Häufiger sind die Casualien im einzelnen Gemeindeleben, im Verhältniss der Gemeinde zum Geistlichen, bei dem Tode eines Geistlichen, Abschieds- und Antrittspredigten, Jubelpredigten. — Auch im Staatsleben giebt es ungewöhnliche oder doch seltenere Ereignisse, welche die Predigt bestimmen: Friedensschluss, Siegesfeier, Krieg, Kriegsunglück, Revolutionen, neue Verfassungen, Regierungswechsel u. s. w. Endlich im Naturleben: Seuchen, Pest, Erdbeben, früher Kometen (die alte Zürcher Liturgie hat ein Formular, „so sich Erdbidem oder Kometen erzeigend"), Misswachs, Dürre, Wassernoth, Feuersbrunst, Hagelschaden. Weniger hingegen ungewöhnlich glückliche Ereignisse, weil diese langsamer, weniger unversehens kommen, weniger überraschen und als Casus erscheinen. — Es liegt aber im Begriff der Casualfälle, dass eine systematische Rubricirung derselben nicht durchführbar ist.

§ 143. Im kirchlichen Leben selbst wird namentlich jede Veränderung im Verhältniss des Geistlichen zur Gemeinde Casualpredigten veranlassen, Antritts- und Abschiedspredigten[1].

1. Antrittspredigten sind die feierliche Eröffnung der Predigerwirksamkeit in einer Gemeinde. Die christliche Auffas-

[1] *Dahl*, S. 144. — *Ammon*, § 97 f.

ung dieses Verhältnisses als eines von Christus hervorgerufenen, nter dem Walten der Vorsehung zu Stande gekommenen, führt uf die Wichtigkeit des Amtes, auf seine Schwierigkeiten, Verntwortlichkeit; auf das Bedürfniss der Kräftigung und des Seens von Oben, auf die Zuversicht, mit welcher, bei der Schwähe der eigenen Kraft im Verhältniss zur Grösse der Aufgabe, uf die göttliche Hülfe gebaut wird; auf das Bedürfniss der Unerstützung von Seite der Gemeinde, ihrer Vorsteher, der Schulehrer, der weltlichen und kirchlichen Behörden. Diese Gebiete es Stoffes werden speciell individualisirt. Der Antritt erinnert n den Vorfahr im Amte, an dessen Wirksamkeit man anknüpft, n die Reihe der Vorgänger. Das Amt wird in seinen verschiedenen Zweigen betrachtet: der Geistliche soll die Kinder taufen, nterweisen, confirmiren; er soll die Ehen einsegnen, das heilige bendmahl darreichen, die Verstorbenen bestatten; er soll Katehet und Seelsorger sein, der Armen sich annehmen, die Kranen und Sterbenden besuchen, die Schulen beaufsichtigen, Friede tiften zwischen entzweiten Ehegatten; er soll als Prediger die emeinde erbauen, ihr die Schrift aufschliessen, das Wort Gotes zudienen zur Belehrung, Ermunterung und zum Troste. Die ufforderung, diese Wirksamkeit zu unterstützen, richtet sich an ltern, Lehrer, Vorsteher, Collegen, an alle Stände, Alter, Gechlechter. — Zu meiden ist Ruhmredigkeit, Effectmacherei, Aufegen übertriebener Erwartungen, ferner Schmeichelei und affetirte Demuth. — Bewerbungspredigten, wo sie üblich sind, ürfen aussprechen, dass man das Amt wünsche und im Entcheid der Wahlbehörde den Rathschluss der Vorsehung achten erde; ferner, dass man mit Gott das Amt treu zu führen geobe. Gewinnende Künste sind sorgfältig abzuweisen.

2. Abschiedspredigten sind die feierliche Niederlegung les Amtes, bei welcher Gott und der Gemeinde gedankt wird ür allen Segen der Amtsführung, auf der andern Seite mit Demuth anerkannt wird, was man nicht erreicht habe. An Beides chliessen sich Segenswünsche für Bewahrung und Förderung les Guten, Nachholung des noch Fehlenden; Ermunterungen, dem Nachfolger mit Vertrauen entgegenzukommen. Endlich der Abschied mit Versöhnlichkeit, Dank, Liebe und speciellen Wünschen.

Anmerkung. Privat- und Familienschicksale wird der Geistliche auf der Kanzel berücksichtigen, theils nur soweit sie

allgemeinere Theilnahme erweckt haben oder erwecken kön-
nen, theils soweit sie das Gemüth des Predigers zu stark
ergreifen, als dass er predigen könnte, ohne es kund zu
geben. Z. B. ein Todesfall in seiner Familie, erstes Auf-
treten nach langer Krankheit, schwerlich aber auch nach
einer Vergnügungsreise. Je kleiner die Gemeinde, je traut-
licher das Zusammenleben mit ihr, desto stärker können
solche Erlebnisse des Geistlichen berücksichtigt werden, im-
mer aber nur als Mittel, christliche Wahrheiten desto ein-
dringlicher und praktischer darzustellen.

§ 144. Die Casualien, welche im Staats- und Natur-
leben ihren Ort haben, sind ebenso verschiedenartig als
in ungleichem Grade stoffbestimmend.

1. Im Staatsleben sind z. B. Huldigungspredigten
mehr festlich als casuell; sie stellen die heiligen Pflichten gegen
die Obrigkeit und dieser gegen die Unterthanen dar. Landtags-
predigten u. a. m. bilden (§ 135) den Uebergang vom Festlichen
zum Casuellen. Dank-, Sieges- und Friedenspredig-
ten[2] sollen die patriotische Freude christlich-religiös weihen.
Bürgerliche Unglücksfälle veranlassen busstagähnliche Predigten:
Ergebung, Selbstanklage, Besserung, Hoffnung.

2. Am meisten Casuelles bietet das Naturleben dar, Brand-
predigten, Abdankungsreden nach Feuersbrünsten. Diese Reden
an Ort und Stelle gehalten, sollen den Dank der Betroffenen für
die geleistete Hülfe aussprechen, die Grösse des Schadens, dann
die Hülfsbedürftigkeit der Abgebrannten darstellen und die Men-
schenfreundlichkeit der Nachbarn anrufen. Die Predigt am
Sonntag nach dem Ereigniss wird für die ganze Gemeinde das-
selbe benutzen. Theurung, Seuchen und sonst länger dauernde
Heimsuchungen werden nicht blos Eine, sondern viele Predigten
veranlassen. Eine kann ganz besonders hervortreten, wenn z. B.
eine Liebessteuer eingesammelt oder eine Bussfeier angeordnet
wird.

---

[1] *Ammon*, § 101.

[2] *Ammon*, § 103 f.

CAP. III.

Die Bestimmtheit des homiletischen Stoffes für die einzelne Predigt.

§ 145. Der Stoff für die einzelne Predigt ist immer n im allgemeinen Gebiet des homiletischen Stoffes lie- ender, durch den kirchlichen Zeitpunkt und mehr oder eniger casuelle Umstände näher bestimmter, so dass er e Besonderheit eines niemals ganz gleich wiederkehren- en Lebensmomentes ausdrückt.

1. *Löfflers:* „jede Predigt soll eine Gelegenheitspredigt sein" it hier in seine Wahrheit, die in dem paradoxen Ausdruck unstrei- g enthalten ist. Die wirkliche Predigt kann niemals nur über- aupt ein Gebiet des allgemeinen homiletischen Stoffes enthalten, dieses auch noch so genau der kirchlichen Jahreszeit ent- räche. Das Kirchenjahr ist selbst nur eine Vertheilung des ch ganz allgemeinen Stoffes; in der Wirklichkeit des Lebens ehen wir auf einem bestimmten Punkte des Jahrescyclus doch emals gleich da in verschiedenen Jahren. Ja selbst wenn die nwirkung des Casualfalles mit aufgenommen wird, ist noch mer nicht die volle Bestimmtheit des Gehaltes einer Predigt ge- onnen; denn ganz derselbe Fall, z. B. eine Theurung, in ganz die- lbe Jahreszeit treffend, wird dennoch niemals so wiederkehren, ss ganz dieselben Predigtgedanken zwei oder mehrere Male llig gleich aus dem Innern erzeugt werden könnten. Die Pre- gt soll einem bestimmten Lebensmoment, der so nie wieder- hrt, angehören, sie soll durch ihn individualisirt sein.

2. Nicht nur werden verschiedene Persönlichkeiten unter eichen Umständen Verschiedenes predigen, nicht nur Eine Per- n für verschiedene Gemeinden Verschiedenes, sondern derselbe istliche wird für dieselbe Gemeinde niemals ganz dasselbe edigen in verschiedenen Momenten, ob noch so sehr un- r ähnlichen Umständen. Sowohl die Gemeinde als ihr Prediger ben einen Lebensverlauf und bleiben niemals für verschiedene iten dieselben. Das cultische Verhältniss selbst hat homileti- her Seits einen Verlauf, so dass jede Predigt irgendwie durch rher gehaltene bedingt wird, oft auch durch nachfolgende, elche man in Aussicht genommen. Katechetische und pasto- le Thätigkeit gehen immer fort und erneuern immer das Bild,

welches der Geistliche von seinen Zuhörern hat. Er selbst i in Thätigkeit und in immer neuen Beschäftigungen, welche ih bestimmen. Daher wird jede wahrhaft erzeugte Predigt s Eigenthümlichkeit eines Lebensmomentes mit in sich ausdrück den Stoff vollständig in diese Eigenthümlichkeit ausprägen m eben darum aus dem Herzen kommen und zu Herzen gehen.

3. Die Wahl des Gegenstandes selbst, von der kirchlich Zeit und den Casualien bedingt, wird durch den gegebenen L bensmoment entschieden. Womit ich bei meiner Individualit diese Gemeinde für ihre Bedürfnisse in dieser Stunde am frucht barsten erbauen kann: das soll ich auswählen und für den vo handenen Moment so ausprägen, dass es ihm wahrhaft angehö Compd. rhet. eccl. pag. 8: Textus pro ratione auditorum et p circumstantia temporis deligatur. Unser Grundsatz ist so se ein oberster, dass alles Andre, von wo aus die Wahl des St fes beschränkt würde, ihm untergeordnet werden muss.

§ 146. Für den einzelnen homiletischen Vortrag i ein irgendwie begrenzter Stoff aus dem homiletischen St überhaupt auszuwählen, damit ein irgendwie bestimmt Eindruck hervorgebracht werde.

1. Zufälliges und willkürliches oder mechanisches Zusamme raffen von allerlei, ob noch so homiletischem, somit erbaulich Stoff giebt keinen bestimmten Vortrag, kein Redeganzes; für di ses Verfahren hätte man weder Grund, nach Anfang und Ende noch einen ordentlichen Verlauf. Das infinite, hin und h schweifende Reden ist ein Schwatzen, welches sogar im ordent lichen Gespräch nicht zu dulden ist, geschweige in einem ora rischen Vortrag und vollends in einem Acte des Cultus. Je be stimmter, einheitlicher für den einzelnen Act der Stoff gegeb ist: desto leichter, nachdrücklicher und wirksamer lässt sic reden. Die Theorie zeigt daher, wie sich der Prediger aus d ungünstigen Lage, einen infiniten Stoff vor sich zu haben, in d günstigere erheben kann, sich jedesmal an bestimmten Stoff ge wiesen zu sehen.

2. Dieses geschieht, schon vorausgesetzt, was die Lehre d tempore und de casu leistet, in dem, was de argumento et text zu lehren ist; aber hier gehen verschiedene Wege aus einande

e reine Homilie hat ihre Einheit zunächst nur am Textesab-
hnitt, wie er gegeben ist; die Altarrede hat ihre Einheit zu-
chst am liturgisch gegebenen Act, wie er gegeben ist; beides
eine dem homiletischen Vortrag selbst noch äusserliche Ein-
it und Ganzheit, welche in sich selbst näher zu bestimmen
r Redende sofort das Bedürfniss fühlt. Das liturgisch Gegebene
cht er bestimmter zur gerade jetzt passenden Rede zu gestal-
n, indem er das Allgemeine für die Besonderheit der Betrei-
ten näher ausprägt. Das im Textesabschnitt Gegebene will
ne bestimmtere Redeeinheit gewinnen durch den Eindruck,
lcher mittelst der Homilie hervorgebracht werden will. Im-
erhin aber bleibt diese Homilie wie jene Rede ein nur ele-
entarisch-homiletischer Vortrag. Der volle homiletische Vor-
ag oder die Predigt fasst beide Elemente zusammen; denn wie
e Liturgie für die Rede den Stoff darbietet, so die Kirchenlehre,
e loci communes für die Predigt; und wie der Bibelabschnitt
r die Homilie den Stoff darbietet, so der Text für die Predigt.
rst wenn im Bewusstsein des Predigers ein Bibeltext und ein
unkt des Lehrsystems sich einigen zur erbaulichen Wirkung, dann
t der Stoff für eine Predigt wesentlich gefunden. Damit ist
cht gesagt, dass das äussere Auftreten des Textes durchaus
othwendig sei, vielmehr würden auch die textlosen Predigten [1]
ieser Forderung entsprechen, obgleich sie aus andern Gründen
icht zu billigen sind.

3. Die bestimmte Einheit des Stoffes für eine Predigt muss
ine solche sein, dass die Predigt ihn auch wirklich ausführen
ann, weder zu eng noch zu weit. Das Erstere ist selten der
all, denn je kleiner der Stoff seinem Umfang nach ist, desto
estimmter wird sein Inhalt sein, desto mehr Bestimmungen
alten an ihm und erzeugen die Theile der Ausführung. Auch
er andre Fehler, ein für die Grösse der Predigt zu weiter Stoff,
t meist nur scheinbar vorhanden; denn selbst der allgemeinste
ogmatische oder moralische Locus ist nicht zu weit, wenn eine
hr bestimmte Wirkung dieses Stoffes als Ziel seiner Behand-
ng den weiten Stoff näher bestimmt. Der Predigtstoff ist aber
nmer sowohl eine Materie, causa, als eine bezweckte Wirkung,
nis, daher denn in der formalen Homiletik nicht blos von

[1] *Ammon*, § 35 f. — *Marheineke*, § 363.

einem causalen, sondern auch von einem finalen Thema di Rede sein sollte. Da die Predigt eine Wirkung bezweckt, so is ihr Stoff nicht ein Stoff an sich, welcher nach allen Seiten z entwickeln wäre, sondern der Stoff als Eins mit seiner Wirkun somit nur nach Seite dieser Wirkung hin zu entwickeln.

§ 147. Soll der jedesmalige Predigtstoff der sein, m welchem unter gegebenen Umständen dieser Prediger die Gemeinde am besten erbauen kann: so muss bei de innigen Verknüpfung des Stoffes mit der zum Grunde ge legten Bibelstelle die Wahl des Textes frei sein und je der Perikopenzwang einer wohl begründeten Te teswahl nachstehen.

1. Vorgeschriebene Texte für den Cyclus des kirchliche Jahres, evangelische und epistolische Perikopen, sind allerding schon vor Carl dem Grossen aufgekommen, aber doch nicht i den frühen kirchlichen Zeitaltern, deren Producte die Protestan ten anzunehmen geneigt sind, vielmehr in derjenigen Zeit, welc mehr und mehr die bei der Reformation zurückgewiesenen m lautern oder unfreien Dinge erzeugt hat. Die Perikopen[1] sin mit dem Papstthum, werkheiliger Ascese, Zurücktreten der Bib hinter die Kirche u. s. w. gleichzeitig ausgebildet, müssen als darauf angesehen werden, ob sie nicht damit zusammenhangen, das der subjectiv assimilirte Christenglaube hinter ein starr objectiv-d zubietendes Christenthum zurücktrat; ob nicht etwa darum *Zwingli* und *Calvin* diese Sitte als Unsitte beseitigten, *Luth* aber nur aus Accommodation an die dürftige Bildung damalige Prediger sie stehen liess. Dass sie einmal „kirchliche Sitte seien, somit wer sich davon losmacht, sein subjectives Gutdün ken höher schätze als die bewährte kirchliche Sitte; ja dass di Kirchenbehörde, wo sie die feste Ordnung auflöst und die Text freigiebt, einen Missbrauch sanctionire[2]", kann in keiner Weise al ein protestantisches Raisonnement gelten; daher kehren wir es nicht etwa blos um und sagen: in der reformirten Kirche sind freie Text durch wohlbegründete kirchliche Sitte geheiligt, folglich wer die

[1] *Augusti* II, S. 233 f.
[2] *Palmer*, S. 372.

Perikopen einführen will u. s. w. — Schon oben hat sich ergeben, dass weder die Perikopen noch die blos freie Texteswahl gegen einander im ausschliesslichen Rechte stehen (§ 125), beides vielmehr aus wesentlichen Interessen des homiletischen Cultus hervorgegangen ist. In der That findet sich bei den Protestanten immer das Eine neben dem Andern, entweder durchgeführte Perikopen mit der Zulassung freier Texte für Casualien, oder freie Texte, neben denen jedoch für gewisse Zeiten, z. B. für die Passionszeit, bestimmte Perikopen bestehen; denn dass Perikopen, welche für alle Gemeinden eines Landes gelten sollen, entweder auf hergebrachter und normirter Sitte ruhen oder ganz abgeschafft werden sollten, ein alljährliches Vorschreiben neuer Perikopen aber eine büreaukratische Verkehrtheit sei, wird die Erfahrung sehr bald beweisen; bei dieser Neuerung hat man so ziemlich alle Nachtheile des Perikopenwesens ohne die Vortheile.

2. *Palmer* S. 372 f. muthet den Gegnern der Perikopen die Beweisführung zu und sucht ihre drei Gründe gegen die Perikopen zu widerlegen: 1) Die Perikopen seien nur ein Theil der heiligen Schrift: predige man nur die Perikopen, so werde das Volk nicht mit der ganzen Schrift bekannt. Sehr richtig wendet er ein, durch freie Texte werde das auch nicht erreicht, wenn man hie und da ein vereinzeltes Bibelwort auswähle, das nicht im Gedächtniss haften bleibe und von den Leuten, welche die Perikopen als Anhang im Gesangbuche nachschlagen, nicht gelesen werden. Wir antworten: Statt der Perikopen müssen, wie es in der Zürcherischen Kirche allgemein üblich ist, das Neue Test. und etwa die Psalmen dem Gesangbuche beigebunden werden; denn Jedermann schlägt den Text nach, wenn er nicht ausnahmsweise aus andern Büchern des Alten Test. gewählt wird. Es giebt freilich andre Mittel, die Bibel bekannt zu machen, aber unstreitig findet sich in reformirten Gemeinden eine vollständigere Vertrautheit mit der Bibel, weil man in der Predigt nicht blos die Perikopen behandelt. 2) Die Perikope biete nicht immer das, was die Gemeinde gerade bedarf. Palmer wendet mancherlei ein, dass die Gemeinde nicht für jeden Sonntag etwas Besonderes bedürfe, und der Prediger darin leicht irren könne; dass man bei auffallenden Casualien immerhin einen freien Text wählen dürfe; sonst aber verstecke sich nur der Rationalismus

hinter diesen Grund u. s. w. Die reformirte Kirche ist aber keine rationalistische und wird ihre freien Texte immer vorziehen, weil allerdings sehr oft der Prediger die Gemeinde weniger erbauen kann mit der Perikope als mit andern Texten; weil es nicht passen kann, ein Jahr lang nur aus Evangelien, oder nur aus Episteln Texte zu haben. 3) Man predige sich aus, wenn Jahr für Jahr über dieselben Perikopen gepredigt werden müsse, oder man mache durch Künstelei die Perikopen fruchtbar. Diese Erfahrung wird Niemand leugnen können, gesetzt auch es gebe einzelne Prediger, welche sich dessen erwehren können. — Ganz fremdartig hat sich übrigens in unsre Frage das Interesse am dogmatischen Standpunkte eingemischt, als ob die Perikopen ein Schutz wären für die Richtigkeit der Lehre. Oder ist der Rationalist etwa durch die Perikopen verhindert worden, rationalistisch zu predigen? und würde der Orthodoxe bei freien Texten weniger orthodox predigen? Die theologischen Partheiinteressen werden sicher mit Unrecht in die Perikopenfrage eingemischt.

3. Die Perikopen, wo sie alte Sitte sind, mögen auf freie Weise in Ansehen bleiben, so dass man über sie predigt, wenn eine andre Texteswahl nicht begründet ist, man dagegen volle Freiheit übe im Vorziehen einer begründeten Wahl. Wenn der Festcyclus auf oben angegebene Weise über das Jahr ausgedehnt wird und in organischer Vertheilung das biblische Christenthum objectiv darbietet, auf der andern Seite aber die Umstände und Bedürfnisse der Gemeinde die Stoffeswahl von den Subjecten aus leiten: so wird ein organisch begründetes Auswählen der Texte erreichbar sein, gleich fern von Willkür, wie von blossem Zwang. Willkür in der Texteswahl muss aufhören, so gut wie der Perikopenzwang [1].

§ 148. Die bestimmte Wahl des Stoffes für die bestimmte einzelne Predigt ist das Product äusserer Aufforderung und innerer Anregung; jene findet sich in den Bedürfnissen der Gemeinde, diese in dem Vermögen des Predigers.

1. Unser ganzes Capitel über die Wahl des Gegenstandes für

[1] *Spener*, theol. Bedenken III, S. 128. — *Mosheim* a. a. O. S. 8.

die einzelne Predigt ist keineswegs dem Capitel de inventione in der Rhetorik parallel; denn die Rhetorik handelt de inventione erst, wo der Gegenstand, causa, der Rede schon gegeben ist, und gezeigt werden soll, wie derselbe entwickelt, mit den nöthigen Beweisen u. s. w. versehen werden könne. Die Rhetorik kennt eigentlich die Lehre von der Auswahl des Gegenstandes nicht, oder nur ganz untergeordnet, weil sie nicht infinite Reden voraussetzt, sondern sehr bestimmte Staats- oder Gerichtsverhältnisse, über welche geredet werden soll. Einzig die philosophischen und sophistischen Redner hielten Vorträge, worüber sie wollten, aber nur vereinzelte, nicht in einen Jahrescyclus organisirte. Die Homiletik, nachdem sie gezeigt hat, wie doch auch der Prediger nicht schlechthin indifferent zu einem infiniten Stoffe sich verhält, sondern vermöge des vom Festcyclus bestimmten Kirchenjahres und der von Casualien bestimmten jedesmal besondern Lage der Gemeinde eine irgendwie schon gegebene Bestimmtheit des Stoffes vor sich sieht (argumentum tempore et casu constitutum), hat noch zu lehren, wie das so bestimmte argumentum vollends bis zu derjenigen Bestimmtheit fortzuführen sei, welche der Stoff einer einzelnen Predigt finden muss, damit sie der Act eines bestimmten Lebensmoments sei (argumentum so zu sagen momento constitutum).

2. Sogar wo der Text vorgeschrieben ist, muss diese nähere Wahl des eigentlichen Stoffes noch gefunden werden, vollends wo der Text frei gegeben ist. Jedes freie, nicht willkürliche noch mechanische Thun ist das Erzeugniss äusserer Aufforderungen und innerer Anregung[1]; die erstern sind die bestimmten Bedürfnisse der Gemeinde, die letztere ist das Erregtsein des Predigers von einem homiletischen Gegenstande und für ein Geltendmachen der Kraft desselben. Allerdings ist, was die Gemeinde zu ihrer Erbauung bedarf, immer das Evangelium, und ebenso was den Prediger erregt zu erbauender Mittheilung; aber da Gemeinde und Prediger nie schlechthin indifferent sich verhalten zu jedem möglichen unter dem Evangelium enthaltenen bestimmten Gegenstande: so muss der hierin verlaufende Wechsel in der homiletischen Stoffeswahl sich darstellen. Je mehr dieses erreicht wird, desto fruchtbarer wird die Predigt.

[1] *Schleiermacher*, Entw. eines Systems der Sittenlehre, § 337.

§ 149. Die Stoffeswahl richtet sich also objectiv nach dem Bedürfnisse der Gemeinde in ihren gerade gegebenen Verhältnissen. Vor Allem wirkt bestimmend die Lebensströmung des Zeitgeistes überhaupt.

1. In der reformirten Homiletik wird die Wahl des Stoffes als Wahl des Textes aufgefasst. Compd. rhetor. eccles. pag. 8: Textus pro ratione auditorum et pro circumstantia temporis deligatur; in der lutherischen Homiletik wird bei den Perikopen doch von der Wahl des Thema's die Rede sein. Die Homiletik unserer wesentlich unirten jetzigen Kirche wird sowohl Text als Thema umfassen. Von der ungefähren Wahl ist Cap. 2 gehandelt worden, hier ist von der bestimmten Wahl des Gegenstandes der einzelnen Predigt zu handeln, ob nun derselbe mehr als Text oder mehr als Thema zuerst gefunden werde. Es liegt im Begriffe des homiletischen Kirchendienstes, dass die Gemeinde, welcher gedient werden soll, zuerst in Betracht kommt: somit ist von den objectiven Gründen der Stoffeswahl auszugehen.

2. Objectiv gegebene Verhältnisse und Bedürfnisse der Gemeinde sind zuerst schon die allgemein im Geiste der Zeit liegenden, von der geistigen Atmosphäre des Zeitalters gesetzten. Die Geschichte der Predigt weist nach, wie sehr der nähere Predigtstoff hiedurch bestimmt worden ist und zwar in zwiefacher Weise, theils positiv, theils negativ: positiv, da das gesund Erscheinende in der vorhandenenen Lebensströmung des Zeitalters in die Predigten übergeht; negativ, da das ungesund Erscheinende in den Predigten bekämpft wird. Dogmatisirende, polemisirende[1], apologetisirende, moralisirende, selbst politisirende Zeitalter spiegeln sich ab in der Predigt, so dass derselbe Text, ja dasselbe Causalthema in verschiedenen Zeitaltern doch nicht denselben bestimmten Predigtstoff giebt, zumal das Finalthema ein ganz verschiedenes bei Einer Materie sein kann. Diese das kirchliche Leben periodisch bestimmenden Strömungen lassen sich nicht ignoriren, mag man nun positiv oder negativ mit denselben sich fortbewegen. Die Starrheit, welche alle diese Strömungen als vergänglichen, schlechten Zeitgeist beklagt und ein von allem Zeitgeiste frei gebliebenes Christenthum predigen will, ist ein

[1] *Ficker*, S. 352 f.

adelnswerthes Missverständniss, wie denn in der That gerade solche Prediger am heftigsten vom Zeitgeiste gereizt sind und durch ihn am stärksten bestimmt werden, zunächst negativ, aber auch bei näherer Prüfung sich viel mehr positiv vom Zeitgeiste erfüllt sehen würden, als sie meinen. Diese Zeitströmungen sind in der Regel beziehungsweise berechtigt: man muss in sie eingehen, aber die Carricaturen bekämpfen, wofür das Reformationszeitalter selbst ein Muster bleibt. Wenn die bestimmtere Gestaltung der Dogmen in der alten Kirche ein unabweisbares Bedürfniss war, so mussten dogmatisirende Predigten berechtigt sein u. s. w. Nur ist der Cultus nicht berufen, solche Kämpfe durchzufechten, sie stellen sich aber dar in der Predigt.

3. Ist das Eingehen in die Strömungen der Zeit, sobald diese kirchlicher Art sind, unbedenklich zuzugeben, so zwar, dass es Aufgabe der Pastoralweisheit bleibt, das Maass dieses Eingehens richtig zu finden und das positive und negative Eingehen im angemessenen Verhältnisse zu verbinden: so wird die Sache schwieriger, wenn ein nicht kirchlich betonter Zeitgeist gegeben, das Zeitalter somit von einer weltlichen Strömung erfasst ist, gehe diese nun vom politischen oder wissenschaftlichen Leben aus. Dass der Prediger nicht politisirend predigen soll, ist ausgemacht; denn das hiesse aus dem Dienste des Evangeliums und der Kirche in den Dienst des Staates und gewisser politischer Ansichten übertreten oder doch zwei Herren dienen. Dass aber in bürgerlich aufgeregten Zeiten der Predigtstoff ganz und gar gleich bleibe, wie in ruhigen Zeiten, wird auch Niemand behaupten. Theils sind alle Christen auch Bürger, und insofern betheiligt bei politischen Krisen, theils wird jede solche Krise mehr oder weniger die Kirche selbst mit erfassen, soweit diese als äussere Organisation in den Staatsorganismus verflochten ist. In dem Maasse, als die Glieder der Gemeinde ihr Betheiligtsein an diesen Dingen bis in die gottesdienstliche Andacht mit empfinden, muss die Predigt von denselben bestimmt werden, offenbar aber mehr, um die Unruhe dieses Betheiligtseins aufzuheben und die reine Erbauung zu erzielen. Hier ist Pastoralweisheit und Takt unentbehrlich. — Sind die Strömungen des Zeitgeistes im Gebiete des nicht gerade kirchlichen Bewusstseins gegeben, Welt- und Lebensansichten, welche sich in einer Philosophie zusammenfassen, populär aber allgemein sich regen: so entstehen ähn-

liche Schwierigkeiten. Entweder erscheint der Zeitgeist antichristlich oder indifferent gegen das Evangelium: dann wird die Predigt die Wahrheit und Unentbehrlichkeit des Evangeliums stark hervorheben, vor Allem warnen, was zur Gleichgültigkeit oder Misskennung des Christenthums führen könnte, beides in dem Maasse, als die Gemeinde berührt ist von solchem Zeitgeiste. Die Predigt wird ihr Thema durch apologetischen Zweck näher bestimmen, aber auch hier nicht in den Dienst der Schule treten und die Discussion selbst zur Sprache bringen; sie wird des Evangeliums Kraft positiv aufzeigen, nicht aber Philosophie und Aufklärung zu widerlegen oder zu verdammen bemüht sein. Auch solche Richtungen des Zeitgeistes haben ihre relative Berechtigung und irgend ein Element der Wahrheit in sich. Es giebt hier Verirrungen in ein anmaassliches Aburtheilen, Richten und Verdammen, welches den Schein demüthigen Evangelismus annimmt, in Wahrheit aber arrogant und hochmüthig ist, darum selbst Ironie und Spott auf die Kanzel bringt.

§ 150. Ferner wird der Predigtstoff bestimmt durch die Beschaffenheit und den Charakter der gegebenen Gemeinde, ihren religiös-sittlichen und sonstigen Bildungszustand.

1. Das Evangelium ist für alle einzelnen Gemeinden dasselbe; auch kann wahres Verständniss des Evangeliums bei niedrigern Bildungsstufen so gut zu Hause sein, wie bei höheren[1]. Es giebt nicht zweierlei Evangelium, ein vornehmeres und gemeineres, noch weniger ein esoterisches und exoterisches. Wohl aber findet sich dasselbe Evangelium in verschiedene Culturtypen aufgenommen, welche nach der Hauptbeschäftigung eines Landes, Districts oder einer Gemeinde sich richten. Die seelische Atmosphäre, der Kreis von Begriffen, Vorstellungen, Grundsätzen der Lebensklugheit, welche z. B. in Sprichwörtern sich ausdrücken, ist doch wohl verschieden, wo die Bevölkerung entweder von Viehzucht und Ackerbau lebt, oder von Gewerben, Fabrication und Handel. Auch das eigentliche Gemeindeleben ist verschieden ausgeprägt[2], traulicher und inniger in kleinen, isolirten Ortschaften, unbestimmter in grossen verkehrreichen Gemeinden;

[1] *Palmer*, S. 644 f.
[2] *Kliefoth*, § 87 f.

es hat einen andern Typus in Gegenden, welche hergebrachter Weise starr- und strenggläubig, oder pietistisch gefärbt sind, einen andern, wo rationalistischer Sinn sich verbreitet hat. Dieselbe Predigt, welche im Wupperthale erbauet, kann in Bremen ärgerlich wirken, taktlos und anmaasslich sein. Die verschiedene Atmosphäre der Gegenden und Gemeinden wird den Predigtstoff näher bestimmen, sowohl wo es um Darstellung des Gesunden als um Verbesserung des Krankhaften zu thun ist.

2. Die nähere Bestimmtheit des Lebens der Gemeinde ist entweder eine im christlich-kirchlichen Gebiet selbst, oder eine in den äussern Sphären liegende. Das Erstere wird weit bestimmter in der Predigt mit aufgenommen als das Letztere. Der Prediger muss aber ein vollständiges und richtiges Bild von seiner Gemeinde zu gewinnen suchen und darnach namentlich die Predigt mehr darstellend oder zumuthend oder erwecklich gestalten; denn dieselben Materien werden sich nach diesen verschiedenen Zwecken verschieden bestimmen. Dadurch wird der Geistliche erst der seiner bestimmten Gemeinde angehörige Prediger und wahrhaft populares Organ gerade für diese Gemeinde.

3. Die Predigt als cultische Darstellung nur der Gemeinde aufzufassen[1], ist unrichtig; vielmehr ist die Kirche darzustellen, aber im Typus der gegebenen Gemeinde.

§ 151. Endlich wird der Stoff jeder Predigt bestimmt durch den bestimmten Lebensmoment, in welchem die Gemeinde sich befindet.

1. Hat der Prediger sein wahres Verhältniss zu seiner Gemeinde gefunden, so kann es weiterhin nicht gleichgültig sein, ob er diesen oder jenen Stoff jetzt oder ein andermal auswählt, oder auch ob er öfter denselben Stoff wählend ihn in einer bestimmten Fassung das eine oder andre Mal behandle. Schon die kirchliche Zeit, in welcher man sich befindet, und die Casualien, welche Einfluss üben, wehren die Indifferenz zum Stoffe ab. Keine Predigt ist schlechthin vereinzelt, selbst eine Gastpredigt ist casuell bestimmt; im regelmässigen Predigen aber steht jeder Act in etwelchem Zusammenhang mit den frühern und in Aus-

[1] *Kliefoth* a. a. O. § 73. § 83. Vgl. *Zellers* theol. Jahrbücher 1844. S. 766.

sicht genommenen spätern, so dass die Gemeinde jede Predigt bedarf, wie der Stoff durch frühere mit bestimmt ist. Gerade weil niemals ein Stoff in völlig gleicher Wiederholung wahrhaft zur Predigt verarbeitet werden kann, in dieser Verarbeitung vielmehr eine unendlich mannigfaltige Bestimmbarkeit des Stoffes zu Tage tritt, muss die Homiletik zeigen, dass nicht dem Zufall zu überlassen sei, welche Bestimmtheit man jedesmal dem Stoffe gebe. Je mehr es gelingt, hierin einen wahrhaft bestimmten Lebensmoment richtig aufzufassen, desto wirksamer wird gepredigt.

2. Die Vollkommenheit lässt sich hier wie überall nur annähernd erreichen, so dass die bestimmte Wahl des nähern Stoffes oft nicht mit entschiedener Einsicht gefunden wird, somit eine gewisse Indifferenz übrig bleibt. Aber diese Indifferenz wird immer als ein Mangel empfunden werden, über welchen man hinauszukommen sucht. Allerdings kann nicht behauptet werden, in einem gegebenen Moment könne nur Ein Text und Thema gepredigt werden, vielmehr könnten viele Texte und Themata jedesmal fruchtbar gepredigt werden und sich in den gegebenen Lebensmoment ausprägen; aber gerade diese Fähigkeit des allgemeinen Stoffes, in jede Bestimmtheit einzugehen, veranlasst eine cyclische Vertheilung, welche, einmal der Gemeinde mitgetheilt, auch diese Indifferenz aufhebt. Was übrigens durch Beachtung der objectiv gegebenen Gründe für die Stoffeswahl noch nicht entschieden werden kann, wird sich durch die subjectiven entscheiden lassen.

§ 152. Zur objectiven kommt die subjective Bestimmung der jedesmaligen Stoffeswahl aus der Persönlichkeit des Predigers.

1. Die Predigt setzt mit der prüfend und frei annehmenden Gemeinde den Prediger als selbstthätig freies Organ des Evangeliums voraus. Die Persönlichkeit des Predigers wird jederzeit die Predigt bestimmen, wesentlich schon den Stoff, dessen nähere Bestimmtheit dann in der Form anschaulich wird [1]. Wenn aller Beredsamkeit das Verhältniss der Person des Redners zur Sache

[1] *Palmer*, S. 688 f.

d zum Auditorium wichtig ist (§ 95), so ganz besonders der ltischen Beredsamkeit. Nur die vom Worte Gottes getränkte ersönlichkeit kann predigen, übt aber auf die Predigt einen cht blos formalen Einfluss, sofern ja das lebendig angeeignete angelium gepredigt werden soll und der Prediger jedesmal n bestimmten Stoff auswählt. Wie die Persönlichkeit hier re Pflichten hat, so auch ihre Rechte. Alles was an der Per- n Organ des Evangeliums werden kann, ist berechtigt und rpflichtet zur Predigt mitzuwirken.

2. Die Persönlichkeit muss von einem homiletischen Gegen- nde erregt sein, ehe sie ihn predigen kann; sie muss ferner regt sein und angetrieben, diesen Gegenstand auch für die emeinde fruchtbar geltend zu machen; denn der Stoff an sich t die Wirkung der Predigt nicht aus (§ 96). Ich soll predi- n jedesmal, nicht nur was die Gemeinde am meisten bedarf, ndern zugleich womit gerade mir gegeben ist, ihre Erbauung tzt am besten zu bewirken, während ein Andrer mit einem an- rn Gegenstand weiter kommen könnte.

3. Diese subjectiven Gründe der nähern Stoffeswahl sind ihrer atur nach weniger classificirbar als die objectiven; die Erregung der ersönlichkeit ist nicht überall calculirbar: was den Einen er- gt, lässt den Andern gleichgültiger; was mich jetzt erregt, lässt ich ein andermal unerregt oder bleibt mir verschlossen. Indi- dualität und Stimmungen sind unendlich mannigfaltig. Den- och kann die Homiletik aufmerksam machen auf die Haupt- nkte in der subjectiven Stoffesbestimmung. Wie die Gemeinde m Zeitgeiste, so wird der Prediger von den theologischen ichtungen seiner Zeit in seiner Persönlichkeit bestimmt; wie e Gemeinde ihren besondern Charakter hat, so der Prediger ine besondere Individualität; und wie die Gemeinde ihre wech- lnden Lebensmomente durchlebt, so der Prediger seine per- nlichen Stimmungen. Bis auf einen gewissen Grad wird und ll die theologische Richtung, die Individualität und die Stim- ung Einfluss üben auf die Wahl des Stoffes.

§ 153. Die Persönlichkeit des Predigers wird schon nsofern den Predigtstoff näher bestimmen, als in derse- en der theologisch-kirchliche Charakter des Zeitalters ein bendiges Organ hat.

1. Die Strömung des Zeitgeistes als eine auch in der Gemeinde oft gegebene wird objectiv stoffbestimmend wirken. Von diesem Bedürfnisse der Gemeinde ist zu unterscheiden das Angeregtsein des Predigers, dessen Persönlichkeit den theologisch-kirchlichen Charakter des Zeitalters in sich ausprägt und ebenfalls ihr Recht hat, als subjective Stoffbestimmung zu wirken. Dass dies immer geschehen sei, zeigt die Geschichte des Predigens; denn nicht nur in der Form und Manier, sondern auch in der nähern Wahl und Bestimmtheit des Stoffes selbst ist ein geschichtlicher Wechsel vorhanden gewesen je nach dem theologisch-kirchlichen Charakter der Zeit, welchen gerade die Prediger in sich ausprägen. Die orientalische Kirche hat ihre dogmatisch-speculative Richtung in den ausgezeichnetern Klerikern sehr bestimmt ausgedrückt, die occidentalische ihre anthropologisch-ascetische; die Mystiker sind schon in der Stoffeswahl erkennbar, die Rationalisten ebenso. Da aber nicht die menschliche Persönlichkeit überhaupt das berechtigte Organ des Predigens ist, sondern die christliche: so kann auch nicht der Charakter des Zeitalters überhaupt, in der Persönlichkeit ausgedrückt, die subjective Stoffbestimmung leiten; vielmehr muss der Prediger den Charakter des Zeitalters als theologisch-kirchlichen in sich ausprägen. Was objectiv in der Gemeinde Berücksichtigung erheischt gerade so wie es gegeben ist, das kann im Prediger nicht ohne Weiteres mitpredigen und stoffbestimmend berechtigt sein. Der Prediger als solcher ist eine theologisch-kirchliche Persönlichkeit und hat alle Lebenselemente in diesen Typus aufzunehmen und in diesem es der Gemeinde wieder darzubieten. Je lebendiger, erregter die Persönlichkeit ist, desto mehr nimmt sie alle Eindrücke in sich auf und verarbeitet dieselben. Je bestimmter der Prediger eine theologisch-kirchliche Persönlichkeit geworden ist, desto unbedenklicher nimmt er alle Eindrücke der Zeit in sich auf, desto leichter und energischer verarbeitet er sie in sich, desto mehr fühlt er sich getrieben, dieselben in der Predigt mit auszusprechen und so der Gemeinde zur wahren Orientirung und christlichen Stellung im Zeitalter zu verhelfen.

2. Es ist kein Vorzug, sondern ein Mangel, wenn die Zeit sich nicht in der Persönlichkeit des Predigers reflectirt, wenn der Charakter des Zeitalters entweder gar nicht auf sie einwirkt

ler durch sie nur wie durch einen leeren Raum hindurchgeht as wieder hinausgegeben wird, soll das Gepräge dieser Per-nlichkeit an sich tragen. Diese Regel ist so nothwendig, dass n Bedenken gegen dieselbe nur dann entstehen kann, wenn ıtweder das Zeitalter keine Einheit in seinem Charakter hätte, ndern in sich bekämpfende Richtungen zerfallen ist; oder wenn e Person zu schwach ist, Alles auf ihrer theologisch-kirchli-ıen Basis zu verarbeiten. Je mehr das Eine oder Andere den rediger in Verlegenheit setzt, desto weniger kann er sich gehen ssen, und muss hier eigenthümliche Gewissenspflichten aner-ennen, die als in der Individualität wurzelnd, nicht allgemein ın der Theorie calculirt werden können. Jeder hat sein be-ınderes Maass: der Eine wird seinen christlichen Stoff allge-einer, der Andere wird denselben Stoff bestimmter durch den harakter seiner Zeit ausgeprägt in sich aufnehmen.

3. Leben im theologisch-kirchlichen Charakter selbst ver-:hiedene Haupttypen gleichzeitig neben einander in Einer Kirche, hne dass diese den einen oder andern als Häresie, einen ein-gen als den allein christlichen anerkennen kann: so muss jeder ypus seine beziehungsweise Berechtigung haben und in einzel-en Predigern sich mit der Macht der Ueberzeugung ausprägen, hne dass darum die Humanität, christliche Bescheidenheit und iebe eine blosse Verdammung anderer ernster und redlicher ichtungen zulässt. Der theologisch-kirchliche Charakter ist zu ordern, aber er hat selbst seine Entwicklungsgeschichte, somit einen Wechsel, seine Mannigfaltigkeit. Diese kann der Prote-:antismus nicht verbieten, ohne sich selbst aufzuheben und seine igene Entstehung zu verwerfen (§ 113). Wenn es Mystiker, ationalisten, Supranaturalisten, Pietisten giebt, und die Kirche ie neben einander haben muss, bis sich der Process innerlich urchgelebt hat: so muss es eine mystische, rationalistische u. . w. Bestimmtheit des Predigtstoffes geben können. Der Mysti-er kann wirksamer erbauen, wenn er seinen theologisch-kirch-chen Charakter mitwirken lässt; ebenso der Rationalist u. s. w. ur muss Erbauung der Zweck bleiben und die Liebe nicht ver-:tzt werden. Hemmungen dieser Freiheit können nur verderb-ich ausschlagen. Die katholische Kirche übt diese Hemmungen us, kann aber dafür keine Garantie geben, dass die Predigt :bendig bleibe. Die Symbole sollen den Grundcharakter der

Kirche normal ausdrücken, nicht aber den Entwicklungsgang a dieser Basis beseitigen.

§ 154. Die Persönlichkeit des Predigers bestimm den Predigtstoff auch dadurch, dass sie das Verhältni zu der gegebenen Gemeinde in sich fest ausprägt, so da ein eigenthümlicher Pfarrercharakter sich ausbildet.

1. Nicht jeder beredte Christ kann gleich predigen, der Geis liche aber hat seinen besondern Beruf, welcher schon den Pr digtstoff näher bestimmt. Auch Geistliche werden aber versch den sein durch die Besonderheit ihrer amtlichen Stellung. D Gastprediger und der Ortspfarrer predigen nicht blos form verschieden, ebenso der neue Pfarrer und der Decennien a seiner Gemeinde verbundene; Alle zwar dasselbe Evangeliu aber den jedesmaligen Stoff in verschiedener Bestimmtheit. D Besonderheit der Gemeinde und die Individualität des Pfarr werden das bleibende Verhältniss eigenthümlich gestalten, u dieses soll der Geistliche als Pfarrer dieser Gemeinde bestim in sich ausprägen und im Predigen mitwirken lassen. In kl nen Gemeinden kann der ältere Geistliche ein traulich-väterlich Verhältniss gewinnen und in diesem Charakter auch predig derselbe Charakter wäre falsch und affectirt in den meisten städ tischen Gemeinden[1] oder für jüngere Geistliche. Wieder ande ist das Verhältniss des Professors, der zugleich Prediger is oder des Universitätspredigers. Ermahnen, strafen, warnen, be lehren, trösten wird der greise Geistliche nicht gerade gleich wi der jüngere. *Hyperius* S. 160: Libere ac severiter vitia carpe — non fere alii pro dignitate ac decore facient, nisi qui in a qua sunt apud multitudinem existimatione. Tales autem sa imprimis senes. — —

2. Die Hauptsache ist, dass sich jeder als Diener des Wor tes zur Erbauung der Gemeinde auffasse und fühle, der nich seine, sondern Gottes und Christi Sache führt, darum aber auch die Autorität hat eines Botschafters an Christi Statt. Auf diese Basis allein kann nun davon die Rede sein, dass der Pfarrer ei nen besondern Charakter, als der Pfarrer dieser bestimmten Ge

[1] *Palmer*, S. 644 f.

einde, gewinne und in diesem Charakter auch predige. Die meinde muss ihm am Herzen liegen, der Dienst an ihr ist in Beruf, er muss diesen möglichst klar und bestimmt anhauen, in sich ausprägen und seinen Amtscharakter in seine dividuelle Persönlichkeit einleben, so dass, was er der Geeinde leisten kann und soll, Trieb oder innere Anregung in m wird. Die Berufspflicht wird zur individuellen Gewissensicht, die Rechtspflicht zur individuellen Liebespflicht[1]. Nicht os objectiv bestimmen die besondern Verhältnisse und Bedürfsse der Gemeinde den Predigtstoff; auch subjectiv sollen die nern Anregungen, welche aus dem die Persönlichkeit belebenn besondern Amtsdienste hervorgehen, stoffbestimmend wirken.

§ 155. Die Persönlichkeit des Predigers bestimmt n Predigtstoff endlich auch durch die vorhandenen immungen, soweit diese als Anregungen zum Predigen itwirken.

1. Die verschiedenen Stimmungen, welche in der theolosch-kirchlichen und vom gegebenen Amtsberufe durchdrungen Persönlichkeit entstehen und ihre einzelnen Lebensmomente smachen, können nicht anders als Einfluss üben auf die Pregt; daher der alte Rath, vor der Predigt, auch bei der Meditation, das Gebet nicht zu unterlassen, die versammelte Gemeinde d Feierlichkeit des Cultus sich lebhaft zu vergegenwärtigen s. w.: Alles in der Absicht, Missstimmungen zu beseitigen und hre Stimmungen des Seelenzustandes zu fördern. Das, wofür h in der rechten Stimmung bin, gelingt mir am besten: warum llte denn der Stimmung ein stoffbestimmender Einfluss verehrt sein? Nur wenn die Stimmungen nicht Sache der geistchen Persönlichkeit sind, keinen religiös-kirchlichen Boden ben, wäre ihr Einfluss bedenklich; aber dann ist das Bedenken gen die Persönlichkeit selbst zu richten, welche für diesen Bef sich nicht eignet.

2. Die Stimmungen, welche stoffbestimmend als innere Anreung zum Predigen wirken, entstehen bald geheimnissvoll, wie le Begeisterung, bald aus bestimmten Eindrücken und Beschäf-

[1] *Schleiermacher*, Entwurf eines Systems der Sittenlehre, § 332.

tigungen. Fortgesetzte theologische Studien, welche der Pfarr nie ohne Zusammenhang mit seinem Lebensberuf und Amte b treibt, werden Einfluss üben sollen: z. B. bei *Schleiermach* sprach sich gewöhnlich mit aus, welche theologische Materie ihn gerade in Collegien beschäftigten. Seelsorgliche Erfahrun gen können ebenso das Gemüth beschäftigen bis in die Predi hinein. Fehlerhaft würde diese Einwirkung, wenn man entwed den besondern Eindruck und die eigene Stimmung für etw Allgemeines hielte, das gemeinsame Erbauung wirke, oder wen man bequem seine Stimmungen entscheiden liesse, ohne den Bedür nissen der Gemeinde dienen zu wollen, wenn man z. B. ohne Weit res aus Johannes predigte, weil die Privatstudien eben an Johann sind; kurz wenn die subjective Stoffbestimmung ohne die ob jective auftreten will. Der Einfluss der Stimmung, wo sie An regung wird zum Predigen eines Thema's, ist an sich selbst g sund und berechtigt; ja es kann so zu sagen casuale Stimmu gen geben, welche die ganze Predigt dominiren dürfen, um s mehr, als was so stark auf den Prediger einwirkt, auch auf d Gemeinde wirken wird. Niemals ist das Predigen da, damit de Prediger seine Stimmungen und ob noch so frommen Empfindu gen vor der Gemeinde zeigen könne, sondern diese Stimmung sind da, damit diese oder jene evangelische Wahrheit desto kr tiger gepredigt werden könne [1].

§ 156. Die objective und subjective Stoffbestimmu sollen zusammenwirken, nur dass auch die eine vor de andern hervortreten kann.

1. Eine Stoffbestimmung nur aus subjectiver Anregung od nur aus objectiver Aufforderung durch die Bedürfnisse der G meinde ist immer zu tadeln. Das Letztere würde ein mechan scher Dienst, das Erstere ein rücksichtsloses Sichgehenlasse Jenem nähert sich mehr die katholische, diesem die sectirerisch Predigtweise: denn dort wird das Predigen und Stoffwählen e Gehorsam unter die kirchliche Satzung, man predigt de tempor de sanctis, selten de casu; hier schätzt man nur das Erregtse durch den heil. Geist als subjectiven Antrieb. Dass bald d

[1] *Palmer*, S. 700 f.

ufforderungen, bald die innern Anregungen vorherrschen kön-
n bei der Wahl des nähern Stoffes, lässt sich nicht leugnen;
ir sehe man zu, dass, wo Bedürfnisse der Gemeinde einen
off fordern, die innere Anregung zur Behandlung dieses Stof-
s nachkomme, damit, was die Gemeinde gerade bedarf, von
is freudig und lebendig geleistet werde. Herrscht die innere
nregung vor, so sehe man zu, dass Stellung und Bedürf-
sse der Gemeinde einstimmen können in die uns gerade am
rzen liegende Stoffeswahl, dass die Gemeinde gern in diesen
off eingehe.

2. Das Vollkommene ist eine Wahl, welche ebenso stark ob-
ktiv als subjectiv begründet wird. Das Zusammentreffen von
idem ist in dem Maasse gegeben, als der Geistliche wirklich
Lebensgemeinschaft mit der Kirche und Gemeinde steht. Die
römungen des Zeitgeistes und der theologisch-kirchliche Cha-
kter des Geistlichen sind nicht ein Objectives und ein Sub-
ctives, welche einander fremd wären, so dass in dem Einen Beweg-
ünde zur Stoffeswahl lägen, denen im dem Andern nichts entspra-
ie; vielmehr vollendet sich die theologisch-kirchliche Persönlich-
eit in ihrer bestimmten Ausprägung gerade unter den Eindrücken
er Zeit und unter den Rückwirkungen der Person auf diese
inwirkungen. Was daher in den Strömungen des Zeitgeistes
egt als Aufforderung, die und die Materien oder den Stoff in
er und der Bestimmtheit zu predigen, dem werden innere An-
egungen in der theologisch-kirchlichen Persönlichkeit entspre-
ien; wozu die Zeit ihn auffordert, das wird die rechte Persön
chkeit auch von sich aus zu wirken suchen. Ebenso ist in der
phäre der besondern Gemeinde das Objective und Subjective
i Wechselwirkung, die Besonderheit der Gemeinde und die Art
nd Weise, wie ein bestimmtes Individuum sich den Charakter
es Pfarrers gerade dieser Gemeinde anbildet. Was die Ge-
einde von ihrem bestimmten Geistlichen fordert, wird Eins sein
it dem, was er dieser Gemeinde Bestimmteres sein und leisten
ill auf dem Grunde des allgemeinen Verhältnisses von Gemeinde
nd Pfarrer. Je mehr auch hier die äussern Aufforderungen,
elche im Zustande, in den Bedürfnissen dieser Gemeinde liegen,
usammentreffen mit den innern Anregungen, durch welche sich
iese bestimmte Persönlichkeit des Geistlichen erregt fühlt: desto
ollkommener wird er der Prediger dieser Gemeinde. Endlich

auch die bestimmten Lebensmomente oder Stimmungen der G
meinde und ihres Geistlichen gehen ebenfalls nicht als zw
fremdartige Reihen neben einander her, es sei denn der Gei
liche wesentlich etwas Anderes und nur zufällig auch Geistliche
oder die Gemeinde lebe so wesentlich für ganz andere Ding
dass sie nur zufällig noch eine Christengemeinde wäre. Je me
sie die Gemeinde ist, desto mehr werden alle Lebensmomen
christlich aufgefasst, und je mehr der Geistliche Geistliche
und zwar dieser Gemeinde ist, desto mehr bezieht er alle sei
Stimmungen auf diesen seinen Lebensberuf. Stimmungen ein
solchen Gemeinde, die immer als Aufforderung für die Stoffeswa
zu beachten sind, werden entsprechende Stimmungen in eine
solchen Prediger finden und Stimmungen eines solchen Pr
digers, immer als innere Anregungen zur Stoffeswahl mitwi
kend, werden ein Entsprechendes in der Gemeinde finden od
leicht hervorrufen.

---

[1] *Palmer*, § 32.

DRITTER THEIL.

FORMELLE HOMILETIK.

§ 157. Die homiletische Form wird erzeugt durch den Stoff selbst, wenn er sich gemäss den kirchenregimentlich gegebenen Ordnungen des homiletischen Cultus in der Person des Predigers auf den erbauenden Zweck hin bewegt.

1. Form ist die Gestalt, Darstellung und Erscheinung eines Stoffes. Der christliche Stoff ist nicht an sich schon der homiletische; er wird dieses erst, wenn er, unter den Organisationen und Ordnungen des homiletischen Cultus auftretend, sich zum Zwecke homiletischer Erbauung hin bewegt, somit wenn er die Person des Predigers ergreift, in ihr sich ausprägt und durch sie die Gemeinde erbaut. Indem ein christlicher Stoff in diesen Process eingeht, giebt er sich die homiletische Bestimmtheit und Form; denn die homiletische Form ist nicht etwas in abstracto schon für sich Vorhandenes, so dass der Stoff in eine schon fertige Form zu giessen wäre; sie ist ein Erzeugniss der Kraft des Evangeliums über dich und deine Zuhörer[1], die homiletische

[1] *Herder*, Briefe das Studium der Theol. betr. II, S. 14.

Beredsamkeit somit eine Tugend, welche in einzelnen christlichen Individuen als χάρισμα erscheint und ihren Beruf begründet: „Ich muss das Evangelium predigen; wehe mir, wenn ich es nicht thäte".

2. Da der christliche Stoff, das Wort Gottes, ein geoffenbarter und göttlicher ist, so hat man das Princip der formellen Homiletik dahin ausgesprochen: „Von göttlichen Dingen rede auch göttlich"[1]. Aber die Offenbarung ist gerade dadurch, dass sie menschliches Bewusstsein, Wort Gottes an die Menschen wird, der menschlichen Verkündung anvertraut. Sie behält allerdings eine tief wirkende, eigenthümliche Kraft schon in ihrem Inhalt und gewinnt diese durchaus nicht erst von irgend einer kunstmässigen Form her; aber sie ist gegen die Form dennoch nicht indifferent, und wenn sie allen Redekünsteleien gegenüber durch inwohnende Kraft und Leben wirkt (1 Corinth. 1, 17 f.), so sucht sie sich doch nothwendig eine ihr angemessene Bestimmtheit und Form, unstreitig die grösste Schlichtheit und Einfalt, gerade weil die Sache für sich selbst redet und nicht erst durch Redekunst wirksam gemacht werden muss. Die Vorschrift: Rede göttlich! hat zu ihrer Wahrheit: Versenke dich innig und lebendig in die göttliche Kraft und sei das belebte Organ derselben für deine Gemeinde. Was dich ergriffen hat, das lasse in der ihm eignenden Weise, wie in dir, so durch dich reden, so dass es durch deine Persönlichkeit zwar eigenthümlich bestimmt und ausgeprägt, aber nicht gehemmt und getrübt wird. Negativ: Beseitige, was als Trägheit oder Ichheit und Selbstsucht in dir das Wort Gottes schwächen könnte; positiv: Lass dich ganz von ihm ergreifen und gieb dich demselben hin als lebendiges Organ.

3. Das Wort Gottes wird homiletischer Stoff und giebt sich die homiletische Form in der Person des Predigers. In seiner Objectivität, abgesehen vom daran glaubenden Subject, ist es nicht homiletisch und nicht Homilie oder Predigt. Die Person, in welcher es dieses wird, ist auch nicht blosser Canal, durch welchen hindurch es an Andre gelangen würde; wer, ob noch so orthodoxe Sätze nur weiter giebt, ist kein Prediger, daher gegen

[1] *Marheineke*, Grundlegung der Homiletik, S. 73. Entwurf der praktischen Theol. § 327 f.

diese orthodoxe Werkheiligkeit *Spener* mit Recht sich erhoben hat. Die Frage, ob das Wort Gottes sich selbst in der Person des Predigers, oder ob diese ihm die homiletische Bestimmtheit gebe, lässt sich nicht einfach beantworten. Es muss etwas der apostolischen Inspiration Aehnliches im Prediger zu Stande kommen, so dass der Geist und die Kraft des Wortes mit der Person zusammenwirkt, ohne dass beide Factoren ganz aus einander gehalten werden können. Causa efficiens principalis ist freilich das Wort Gottes, aber der Prediger ist in sehr hohem Sinne causa instrumentalis, ὄργανον λεκτικόν, Beides auch efficiens, so dass mit alten Formeln gesagt werden kann: causa efficiens primaria sei das Wort Gottes, secundaria die Person des Predigers. Denn durch alle Personen soll wesentlich dasselbe Wort Gottes gepredigt werden, und doch sind die Personen so wenig gleichgültig, dass jede es auf eigenthümliche Weise thun wird und thun soll. Nicht die Prediger machen das Wort Gottes, sondern dieses bildet sich Prediger an; der Prediger darf sich nicht über das Wort Gottes setzen, es mehren, mindern, ändern: er soll ihm dienen, aber als mit den nöthigen Gaben und Fertigkeiten ausgerüstete Person, welche Gaben, auf Naturbasis ruhend, vom Worte Gottes geheiligt und seinen Zwecken angebildet werden. Somit ist es nicht der Prediger, welcher die Predigt macht, sondern das Wort, welches sich in ihm als homiletisches ausprägt, ihn ergreift, und ihn antreibt, auch Andre zu ergreifen.

4. Die homiletische Bestimmtheit und Form giebt sich das Wort in der Person, aber in der Person des Predigers unter dessen kirchenregimentlich oder durch Sitte geordneten Verhältnissen zur Gemeinde. Wie die weltliche Beredsamkeit in bestimmt organisirten Institutionen zu Stande kommt, so auch die geistliche. Dadurch unterscheidet sich das κήρυγμα an die noch ungläubige Welt von der Predigt des homiletischen Cultus. Nur hier sind heilige Bücher schon anerkannt, aus welchen ein Text gelesen werden kann; nur hier ist Cultus vorhanden, welcher die Predigt cultisch bestimmt; nur hier eine stehende Versammlung, welche in periodischer Wiederkehr Predigten anhören will, so dass die genauer rhetorische Verarbeitung möglich und nöthig wird. Aber auch diese Organisationen machen nicht von sich aus die Predigt, sind vielmehr selbst vom Worte Gottes hervorgerufen und demselben dienstbar. Der christliche Stoff,

in der Person des Predigers sich ausprägend mit dem Verlangen die Gemeinde zu erbauen, wird der homiletische und erscheint in homiletisch-oratorischer Form. Die ganze formbildende Thätigkeit nur der „kirchlichen Sitte" zuzuschreiben[1], kann so wenig genügen, als wenn die Form der alten Reden nur aus der Sitte des Forums oder des Gerichtes abgeleitet würde. Die Gesetze der rhetorischen Formbildung sind vor der Sitte und constituiren die einschlägige Sitte wesentlich selbst, obgleich diese hinwieder dann Einfluss übt. Ebenso verhält es sich mit der homiletischen Formbildung; daher das Homiletische in der Bestimmtheit des Oratorischen schon in unserm principiellen Theil aufzuzeigen war. Die Sitte kann nicht das Princip unsers Abschnittes sein, auch wenn noch so sehr auf die nothwendig sie hervorbringende Idee hingewiesen wird.

§ 158. Das Erkennen der homiletischen Form nach ihrem Wesen und ihren Gesetzen ist die Idee der formellen Homiletik, in welcher die formbildende Thätigkeit zu ihrem Bewusstsein kommt.

1. Wie die Logik zum Denken, die Grammatik zum Sprechen, die Hermeneutik zum Auslegen: so verhält sich die Rhetorik zum Reden und die Homiletik zum Predigen, als theoretisches Bewusstsein einer Thätigkeit, welche vor sich gehen kann, auch ohne dass die volle Erkenntniss der zum Grunde liegenden Gesetze erreicht ist, somit instinctmässig traditionell. Gegen das Erwachen des theoretischen Bewusstseins ist man oft misstrauisch, weil es Abstractionen voraussetzt, indem die praktisch vor sich gehende Thätigkeit Gegenstand der Betrachtung wird, und das Subject seine eigne Thätigkeit sich gegenüberstellt. So scheint das praktische Leben selbst zum äusserlichen, fremden Gegenstand für das Subject herabzusinken und die Theorie das Leben abzulösen. Zeigt vollends die Geschichte, dass, erst nachdem das classische Leben der Beredsamkeit versiegt war, die Zeit der Rhetoren, und erst nach der classischen Literatur die Periode der Grammatiker gefolgt ist: so kann die Besorgniss erwachen, theoretische Erkenntniss der einer lebendigen Praxis

[1] *Palmer*, § 16.

zum Grunde liegenden Gesetze störe die naive und naturkräftige Energie des Lebens, eine formelle Homiletik könne somit nur nur schaden. Aber Theorie und Praxis sind einander nicht so fremd: jene entsteht zwar immer erst, wenn diese bedeutend genug geworden ist, die wissenschaftliche Betrachtung auf sich zu ziehen, und dieses Interesse dauert dann fort, länger als die blühende Praxis selbst. Die classische Blüthezeit ist nichts weniger als auf blossen Instinct gegründet, vielmehr auf ein Durchdrungensein der Praxis von theoretischem Bewusstsein. Ueberdies soll die Predigt des Gotteswortes nicht eine blos menschliche Thätigkeit sein, die blüht, welkt und stirbt, wie die Persönlichkeit einer Nation, in welcher sie vorkommt. Das Misstrauen gegen unsre Theorie der homiletischen Form ist daher grundlos; wie es eine praktische Theologie geben soll, so namentlich eine auch formelle Homiletik.

2. Die Idee derselben ist einfach das Erkennen der homiletischen Formbildung nach ihrem Wesen und ihren Gesetzen. Von der Nutzbarkeit dieser Disciplin ist nicht erst zu handeln, da die Nothwendigkeit einleuchtet. Der Kirche ist es nothwendig, ihre eigenen Thätigkeiten zu verstehen, dieselben immer mehr mit theoretischem Verständniss auszuüben; denn nur die reinen Naturprocesse gehen gesetzmässig vor sich, abgesehen von allem Bewusstsein, im Menschen die Circulation des Blutes, Verdauung u. s. w.; was hingegen ethische That ist, kann vom Menschen mehr oder minder gesetz- und begriffsmässig verrichtet werden, mit classischer Vollkommenheit nur, wo reger Lebenstrieb und Bewusstsein einander durchdringen.

§ 159. Die homiletische Beredsamkeit, wenn ihre Form als diejenige entsteht, welche der Stoff in seiner Bewegung zum erbaulichen Zweck hin in der Person des Predigers sich giebt, artet hingegen aus, wenn eine für sich aufgestellte Form äusserlich an den Stoff herantritt, um ihn in ihren Schemen zu gestalten.

1. Homiletische Künste, welche nur zum Schaden der Sache ausschlagen, sind gerade durch die Homiletik als begriffswidrige Ausartungen abzuweisen. Sie entstehen als schlechtes Surrogat für fehlendes Leben. Man abstrahirt den Predigten die regel-

mässig in ihnen anzutreffenden Formen, stellt Regeln über diese auf und fordert nun, dass dieselben von allen Predigten angenommen werden. Dieses mechanische Verfahren wird vollends verderblich, wenn die Regeln nicht einmal der homiletischen, sondern ohne Weiteres der rhetorischen Praxis überhaupt abgeschöpft werden. Der Stoff wird dadurch unter die Potenz der Form gestellt, man bringt beide nur äusserlich an einander und vergisst, dass der Stoff selbst noch gar nicht ein homiletischer ist und es nicht werden kann durch eine ausser ihm gebildete Form.

2. Die Erkenntniss der Form wird allerdings nicht zu Stande kommen, ohne dass die von der Praxis hingestellten Formen beachtet werden; aber jede neue Praxis hat aus dem Stoffe her aus die Form zu erzeugen. Diese folgt den Gesetzen alles Oratorischen überhaupt, welche sich aber zu eigenthümlich homiletischen ausprägen.

§ 160. Die homiletische Form ist durchgehends eine oratorische und umfasst Alles, was in der Predigt zur Darstellung kommt, weil Alles dem Zwecke dienen soll.

1. Die Formgestaltung hat eine durch Alles hindurchgehende Einheit, Bestimmtheit des Stoffes, Gliederung, Ausführung, Styl, Vortrag, kurz alle Stationen des Processes geben sich den oratorisch-homiletischen Charakter. Bei der Disposition fragt es sich nicht etwa mehr als beim Styl und Vortrag, ob sie den Charakter der logisch-didaktischen oder den der oratorischen Rede haben soll.

2. An sich ist dem christlichen Stoffe die oratorische Form nicht nothwendig, er kann auch logisch-wissenschaftlich abgehandelt oder poetisch geschildert werden. Die oratorische Form giebt sich der Stoff, sobald er eine Person ergreift und diese antreibt, auch Andere zu ergreifen. Dann nimmt der Stoff eine Bestimmtheit und Bewegung an, welche weder blos den allgemein logischen Gesetzen folgt, noch den ästhetischen. Schon der Keim zur Predigt ist nicht eine Lehre an sich, sondern ein Trieb des vom Stoffe erbaulich angeregten Subjectes, auch Andere anzuregen. Einen Predigtkeim habe ich erst dann concipirt, wann der Stoff mich so mit seinen erbauenden Wirkungen ergreift, dass ich damit die Gemeinde ergreifen will und kann.

Das πιθανόν des Stoffes ist der lebendige, treibende Keim zur Predigt, daher ihre ganze Entfaltung diesem πιθανόν dient.

3. Das Oratorische ist keineswegs eine Synthese der abhandelnden Prosa und rein darstellenden Poesie, auch nicht ein Product des Zusammenwirkens beider, sondern ein eigenthümliches Gebiet (§ 93), welches den prosaischen und poetischen Charakter von sich ausscheidet. Es entsteht aus der Absicht, eine bestimmte Wirkung hervorzubringen, arbeitet im Dienste dieses Zweckes, daher seine Form den Charakter der Zweckmässigkeit hat. Dem Redner muss immerfort der Zweck seiner Rede vorschweben; sobald er ihn vergisst, hört er auf, Redner zu sein und wird entweder abhandelnd, wenn er im objectiven Stoffe, oder poetisirend, wenn der Stoff in ihm aufgeht. In beiden Fällen vergisst man die Zuhörer und die in ihnen hervorzurufende Wirkung, sei es, dass man nur den Stoff an sich sich entfalten oder nur das empfindende Ich sich darstellen lässt, dort trocken, hier sentimental redet. Es soll der Stoff und das von ihm ergriffene Ich dem bei der Gemeinde hervorzubringenden Eindrucke dienstbar gemacht werden. Grundgesetz ist also: Fasse deinen Zweck scharf und bestimmt und halte ihn fest, ununterbrochen bis ans Ende! Der Redner ist ein Kämpfer, der durch gegenüberliegende Trägheit oder Widerstreben zum Siegesziel fortschreitet, wie ein Feldherr dieses nie vergisst, die Kräfte besonnen ordnet, vertheilt, vorrücken und einander unterstützen lässt. Des Predigers allgemeiner Zweck ist immer die Erlösung und Heiligung der Zuhörer in Christo, aber jedesmal wird sich dieser Zweck näher bestimmen. Der homiletische Stoff wird aber niemals nur äusseres Mittel zum Zweck, wirkt vielmehr selbst das Bezweckte, daher ist der Predigt hochwichtig, den Stoff gehörig mitzutheilen, und dieses ist mit der bezweckten Wirkung so innig verknüpft, dass auch die Stoffesmittheilung Zweck wird, und darum die Predigt immer explicatio und applicatio oder usus zugleich sein muss. Ich muss den Stoff mittheilen können, und wissen, was ich dadurch zu wirken beabsichtige. Fehlt das Eine oder Andre, so kann ich nicht predigen. Eine Menge sogenannter Predigten sind darum keine wahren Predigten, weil der Redende zwar den Stoff behandelt, aber sich nicht klar gemacht hat, was er mit demselben wirken will. Der Schein einer Rede kann dasein, ein Thema, Disposition u. s. w., aber nur wie in

einer prosaischen Abhandlung, trotz aufgetragener rhetorischer Manieren.

§ 161. Da die Wirkung, welche hervorzurufen Zweck der Predigt ist, vom Prediger aus dem Stoffe selbst abgeleitet wird: so muss der jedesmalige Stoff, seiner Fremdheit entkleidet, so mitgetheilt werden, dass er seine vom Redenden empfundene Wirkung auch über die Zuhörer ausübt.

1. Alle Beredsamkeit bezweckt eine Wirkung, welche durch Darlegung des Stoffes der Rede erzielt wird; während aber die weltliche Rede zufrieden ist, wenn der Redner von sich aus die Zuhörer zu dem bringt, was er beabsichtigt, in der Regel zu einer momentanen Entscheidung für oder wider eine praktische Streitfrage, deren Erörterung zwar unentbehrlich ist, aber doch weniger gilt, als die beabsichtigte Wirkung: so haftet hingegen in der Predigt die beabsichtigte dauernde Wirkung durchaus an mitzutheilenden Stoffe selbst, nur dass diese zuerst vom Prediger empfunden und klar erkannt sein muss, ehe er diesen Stoff in der erbauenden Wirkung auch für Andre geltend machen kann. Weil auf den innern Menschen zu wirken ist für dauernde Erlösung und Heiligung, sehr selten hingegen, und auch dann durch den innern Menschen hindurch, für ein äusseres, momentanes Handeln: so ist zu wirken theils durch wirkliche Mittheilung des Stoffes, theils durch die Darstellung des von ihm Ergriffenseins der redenden Person, was man Zeugniss nennt.

2. Die Mittheilung des Stoffes und das Zeugniss von der empfundenen Kraft desselben werden einander durchdringen und überall im Dienste der Wirkung auf die Zuhörer arbeiten. Jedenfalls würden die Elemente der Predigt nur mechanisch auf einander folgen, wenn man zuerst die narratio, explicatio oder Darlegung des Stoffes, sodann die demonstratio, das Zeugniss von seiner Wirkung oder die Beweisführung gäbe, und endlich die usus oder Nutzanwendungen folgen liesse, in denen nun unmittelbar der Zweck erreicht werden soll; denn genau genommen würde eine Explication an und für sich abhandelnde Prosa, ein Zeugniss des Ergriffenseins vom Stoff an und für sich ein poetischer Erguss, und erst die Nutzanwendungen würden als den Willen

estimmende Beredsamkeit auftreten. Das Wahre ist vielmehr, ass die Darlegung des Stoffes sowohl, als der empfundenen raft desselben dem nutzanwendenden Zwecke der Predigt die- en und innerlich auf ihn bezogen seien.

3. Die Ableitung des Stoffes aus der h. Schrift oder doch die An- nüpfung an diese erheischt eine explicirende Stoffesdarstellung, weil ie Bibel ihrer sprachlichen und nationalen Fremdheit entkleidet wer- en muss: daher die Forderung sorgfältiger Texterklärung. Dieses ehren ist aber nicht ein rein didaktisches Entfalten des Stoffes n sich, sondern des Stoffes für uns, d. h. wie er uns erbaut; ine Wahrheit, welche oft vergessen wird. Ferner das Zeugen ber die Wirkung des Stoffes ist nicht ein blosses Schildern in- ividueller Empfindung, sondern schon ein zumuthendes, somit ibendes und tadelndes Urtheilen. Das heisst also: das Verständ- iss des Stoffes wird schon dem Willen zugemuthet und das mpfinden der Kraft des Stoffes ebenso, bis endlich das unmit- elbare Andringen auf den Willen in der Anwendung folgt. Das llmählige Sichsteigern der Beredsamkeit in jeder Rede, wie *Ci- ero* es fordert, wird also mit Recht auch für die Predigt gefor- ert, wie *Augustin* de doctr. chr. V. sagt, der Prediger solle sub- ilisse lehren, temperate loben und tadeln, granditer ermuntern nd ermahnen.

4. Die einzelnen Elemente geben nur elementarische Vor- äge, das Expliciren der Bibel für sich die Homilie, das Dar- tellen der Ergriffenheit vom Stoffe kann man im *γλώσσαις αλεῖν* finden, welches darum als ein ergänzender Explication edürftiges von Paulus im organischen Cultus zurückgestellt wird; as blosse Nutzanwenden mag der Altarrede genügen, weil der toff liturgisch schon nahe gelegt ist (§ 91).

§ 162. Die Predigt als Einheit einer zeitlich verlau- enden Handlung ist ein Bau, aus successiv auf einander olgenden Momenten bestehend. In der zweckmässigen ehandlung und Anordnung dieses bestimmten Stoffes be- teht das Kunstmässige der formbildenden Thätigkeit.

1. Im Sprechen tritt der oratorische Charakter ein, sobald er Wille des Hörenden bestimmt werden soll; auch die Ge- prächsführung wird in diesem Falle oratorisch, aber hier ist die

Behandlung und Vertheilung des Stoffes bedingt durch die Anworten, so dass die Benutzung derselben zum Dienste des beabsichtigten Zweckes mit zur Kunstmässigkeit der Gesprächsführung gehört. Die eigentliche Rede aber ist Handlung Eines Sprechenden, nur dass er in Rapport bleibt mit den Zuhörern und überall berücksichtigt, was sie ihm innerlich erwiedern. Der Redner soll in jedem Momente erkennen, wie seine bisherige Rede gewirkt hat, auf wie viel er schon rechnen kann, was noch fehlt ergänzt, weiter geführt werden muss, wo für weitere Wirkung die Empfänglichkeit vorbereitet und geweckt ist. Alles dieses gilt auch vom Prediger als Redner.

2. Die Kunst besteht also darin, den wirksamen Stoff successiv zweckmässig zu vertheilen; denn es kann auf jedem Punkte nur etwas auf Einmal gesagt werden, und es kommt wesentlich darauf an, alle vorzubringenden Punkte am rechten Orte und in der rechten Weise vorzutragen, da wo jeder sein Mitwirken zum Ziele am zweckmässigsten ausübt.

3. Da der Stoff und Zweck ein heiliger ist, so muss auch die Rede eine heilige sein und die Form dem Charakter des Heiligen entsprechen. Dazu kommt der cultische Charakter, die vom Organismus des Cultus gegebenen Bedingungen, welche gewisse Uebungen für die Predigtform festsetzen, wie den Text, die Dauer der Predigt, den Zusammenhang mit liturgischen Gebeten und Gesängen.

§ 168. Die formelle Homiletik umfasst die ganze Formbildende Thätigkeit, somit theils die Art und Weise der Vertheilung des Stoffes, theils der stylistischen Ausführung desselben, theils endlich des persönlichen Vortrags.

1. Die (formelle) Rhetorik ist gewöhnlich eingetheilt worden nach den verschiedenen Stadien des rednerischen Geschäftes oder nach den verschiedenen Gliedern jedes organischen Redeganzen: zwei Theilungsgründe, die man nicht gehörig aus einander gehalten hat. *Aristot*, Rhet. III, 13. *Cicero*, de invent. I, 15. *Quinctil.* instit. orat. III, 8 sq. Man pflegte zu handeln vom exordium, der narratio, propositio mit partitio, confirmatio mit confutatio, conclusio und daneben von der inventio, dispositio, elocutio und peroratio. Die Homiletik pflegte dieses Verfahren bei-

ubehalten, kann es aber nur unter Voraussetzung einer ergän-
enden materiellen Homiletik. *Hyperius* S. 60 will handeln
on der lectio scripturae sacrae s. invocatio, exordium, propositio
. divisio, confirmatio, confutatio und conclusio; dann de amplifi-
ationc, de movendis affectibus.

2. Die oberste Theilung wird allerdings den Stadien des red-
erischen Geschäftes entsprechen. Der dem alten Redner durch
lie zu besprechenden Ereignisse, dem Prediger auf die in unsrer
nateriellen Homiletik dargestellte Art einmal gegebene, im All-
emeinen als schon gefunden hier vorauszusetzende Stoff muss
) als Einheit und bestimmte Vielheit disponirt werden; die Lehre
on diesem Entwurfe, diesem Schema oder von dieser Fundamenti-
ung und Punctirung der Predigt ist homiletische Diataktik und um-
asst sowohl das nähere Bestimmen des Thema's und der Dispo-
ition, als auch was in die Einleitung und den Schluss und was
n den eigentlichen Leib der Rede zu vertheilen sei — de disposi-
ione. Sodann muss 2) die disponirte Rede ausgearbeitet wer-
len, was im Fixiren des stylistischen Ausdrucks sein Ende fin-
let, Lehre von der stylistischen Ausführung — de elocutione. End-
ich muss 3) die ausgeführte Predigt vorgetragen werden — Lehre
om Vortrage, de actione; denn auch das gehört zur Form, in
welcher die Predigt als Act des Cultus erscheint.

3. Dies sind in der That die drei Hauptstadien der formbil-
lenden Thätigkeit, daher denn etwa auch auf blos disponirende
Vorbereitung hin gepredigt werden kann und die speciellc Aus-
führung extemporirt wird. Noch bestimmter ist die Fixirung
ler stylistischen Ausführung vom persönlichen Vortragen oder
Halten der Predigt unterschieden, da es ja auch nicht-gehaltene
Predigten giebt. Dennoch ist die Eintheilung unsrer Disciplin
nicht auf absolute Gegensätze gegründet. Stylistische Ausführung
ist schon ein leises oder lautes, aber dann privates Vortragen;
ebenso gehen die zwei ersten Theile in einander über, in-
lem das fortgesetzte weitere Disponiren am Ende in stylisti-
sche Ausführung übergeht: wenn z. B. Unterunterabtheilungen
noch weiter gruppirt werden, so geschieht es durch ausgeführte
Sätze.

4. Diesen drei formalen Abschnitten hat man oft einen vier-
ten de inventione vorangeschickt, was nicht mehr nöthig ist, da
der ganzen formalen eine principielle und eine materielle Homi-

letik vorausgeht. Vermisst man einen Abschnitt über das Verhältniss von Text und Thema, so ist theils auf die materielle Homiletik, theils auf den diadaktischen Abschnitt hinzuweisen, der ja die Fundamentirung und Anlage der ganzen Predigt nach ihrer Form hin zu geben hat.

CAP. I.

Die homiletische Form in ihren allgemeinen Grundzügen.

§ 164. Die Grundlagen der homiletischen Form sind die der Rede überhaupt in der Bestimmtheit der Predigt, und erscheinen als die Vertheilung des für die Predigt bestimmten Stoffesganzen; die Theorie ist hier homiletische Diataktik.

1. Diataktik scheint zu eng als Bezeichnung dieses ganzen ersten Capitels der Lehre von der homiletischen Formbildung, mag aber dennoch genügen, da die bestimmte Ausbildung des jedesmaligen Stoffes in Form des einheitlichen Thema's in der That erst mit der Disposition zu Stande kommt, so dass *Palmer* sogar von der Disposition früher handelt als vom Thema. Ebenso kann erst mit beiden das Verhältniss des Thema's zum Texte in bestimmte Form gebracht werden. Endlich wird auch das Auseinanderhalten des Leibes der Predigt von der Einleitung und dem Schlusse ein diataktisches Geschäft sein.

2. Die Predigt wie jede Rede entsteht zuerst als Entwurf, Schema und Gerippe[1], als Organisation der Grundbestandtheile, als Hervortreten der bestimmten Vielheit aus der Einheit des Keimes. Diese Organisation ist im Allgemeinen die der oratorischen Rede überhaupt im Charakter der Predigt, theils die Sonderung des Leibes der Predigt von der Einleitung und vom Schlusse, theils die Gliederung des Leibes selbst.

3. Die Formbildung wird nur bei der Predigt ein vollständig ausgebildeter Organismus, während untergeordnete, elementarische homiletische Vorträge, Homilien oder Altarreden, nur einzelne Elemente dieses formalen Organismus ausbilden (§ 73. 91).

4. Unser Abschnitt hat Dreierlei zu behandeln: theils die

[1] *Ammon*, § 107.

ehre von der Predigtform überhaupt, d. h. die Unterscheidung er Einleitung und des Schlusses von dem Leibe der Predigt; eils die Hauptgliederung des Leibes der Rede; theils die wei- re Gliederung jedes Hauptgliedes.

§ 165. Wie jede Rede, so bildet auch die Predigt ine Einleitung und einen Schluss im Unterschiede von rem eigentlichen Leibe hervor. Die Wichtigkeit der inleitung und des Schlusses ist immer anerkannt wor- en und ergiebt sich aus dem Zwecke der Predigt [1].

1. So verschiedenartig immer Einleitung und Schluss sich estalten, so müssen sie doch in irgend einer Form unumgäng- ch vorhanden sein, selbst wenn sie der Form nach wenig her- ortreten oder verdeckt bleiben. Das Verhältniss, in welches er Redende mit seinem Stoff zu dem Auditorium tritt, muss röffnet und wieder abgeschlossen werden, wie schon im Ge- präch, feierlich in der Rede, mit heiliger Feierlichkeit in der redigt, so dass darum gerade in Einleitung und Schluss der redigt das homiletische Gebet sich vorzugsweise hinstellt. Die inleitung kann sehr kurz sein; der Schluss kann als Ende des tzten Theils der Predigt selbst auftreten: dennoch sind sie vor- anden.

2. Schon über dieses Bilden eines Einganges und Schlusses ntscheidet das Princip der Zweckmässigkeit: sie entstehen nur, eil die Erreichung des Zweckes der eigentlichen Rede sonst eniger oder gar nicht möglich wäre; denn auch die extempo- irende, sogenannte heroische Kanzelberedsamkeit muss, da icht zufälliges Gerede geduldet werden darf, diataktisch verfah- en, obwohl sie dieses minder sorgfältig verrichtet.

3. Eine kunstmässige Unterscheidung der Einleitung und des chlusses von der Predigt selbst zu verwerfen, ist immer ver- ehrt; denn so sehr man dem biblisch abgeleiteten oder doch iblisch bewährten Inhalt die wirkende Kraft zutrauen soll, so t doch die Bibel selbst trotz der wirksam kräftigen Inspiration rdnend und diataktisch verfahren; die Evangelien, besonders ie Briefe haben ihren Eingang und Schluss, zwischen welchen

[1] *Schott*, Entwurf u. s. w. S. 106. — *Tittmann*, S. 175.

das Ganze selbst wieder in zweckmässiger Vertheilung sich darlegt. Der Brief geht ein Verhältniss des Schreibenden zu den Lesern ein, welches eröffnet und geschlossen wird; die Rede und Predigt geht ein noch unmittelbareres Verhältniss ein, welches für den jedesmaligen Act eröffnet und geschlossen wird. Diese Formen verwerfen heisst also die auch in der Bibel befolgte Natur der Dinge verwerfen. Die Eröffnung und der Schluss des Verhältnisses, in welches der Redende mit der Gemeinde eingeht, um über den Gegenstand zu reden, kann darum oft kurz sein und sich fast ganz verbergen, weil im organischen Gottesdienst sich dieses Verhältniss jedesmal wesentlich gleich wiederholt, somit das stete ausdrückliche Hervorheben desselben zur Phrase herabsänke. In der Antrittspredigt ist die Eröffnung des ganzen Verhältnisses ausdrücklich auszuführen, in der Abschiedspredigt der Schluss. Alle Predigten, welche zwischen diesen beiden liegen, setzen Vieles schon voraus, leiten daher ein und schliessen mit Hinsicht auf den besondern jedesmaligen Gegenstand, so dass das persönliche Verhältniss im Allgemeinen nur etwa aufzufrischen ist, specieller aber nur soweit berührt wird als der Moment und Gegenstand es jedesmal bestimmt.

1. *Einleitung oder Eingang.*

§ 166. Der Redner und Prediger wird das, was ihn selbst für diesen Gegenstand und für diese Behandlungsweise desselben bestimmt, auch zum Bestimmungsgrund für die Zuhörer machen, und hat diese Einstimmung der Zuhörer in seinen Gegenstand durch die Einleitung oder den Eingang zu erzielen.

1. Rhetorik und Homiletik sind darüber im Wesentlichen einig. Jene sagt: das prooemium, exordium, soll den Zuhörer attentum, docilem, benevolum reddere, ut auditorem, quo sit nobis in ceteris partibus accommodatior, praeparemus (*Quinctil.* IV, 1) — der Eingang solle witzig (d. h. originell), bescheiden und kurz sein, wie *Steinhart* die Forderung der Alten zusammenfasst. Die Homiletik sagt: Exordium est prima sacrae concionis pars, qua ad sequentem tractationem via quasi sternitur et auditorum animi ad benevolentiam, attentionem et docilitatem

majori cum fructu audiant, praeparantur (*Lavater*) Compd. retor. eccles. — Ut attentionem praepararent et jucunditate nadam appetitum in auditoribus excitarent (*van Til* pag. 2).

2. Da diese Aufgabe immer vorhanden ist, so müssen auch e Eingänge immer vorhanden sein, mag man über deren Bedeutung noch so grosse Verschiedenheiten antreffen in der Praxis sowohl als in der theoretischen Würdigung. Nach der pedantischen und steifen Kunst, welche an die Eingänge verwendet urde, ist eine Reaction eingetreten, welche den Eingang sehr enig betont hat. *Mosheim*[1] erinnert, „dass die Eingänge später Ursprungs seien als die Predigten selbst, ja nur eine mechanische Nachahmung der weltlichen Redner." Diese Behauptung t dahin zu verbessern, dass, wie alle bestimmtere Formbildung, auch förmliche Eingänge erst aufgekommen sind, als das omiletische sich zu der von seinem Begriff geforderten oratorischen Bestimmtheit erhob; so lange man es nur als erbauliche ibelerklärung betrieb, gab es zwar auch Eingänge, aber nicht örmliche Eingänge; als aber die förmliche Predigt, der volle rganismus aus allen Elementen des homiletischen Begriffs sich ildete, mussten auch förmliche Eingänge entstehen, und wären ntstanden, auch wenn sie nicht schon bei der früher ausgeildeten weltlichen Beredsamkeit sich vorgefunden hätten. Die lementarisch-homiletischen Vorträge bedürfen auch jetzt noch eines förmlichen Eingangs.

3. Die allgemeine Aufgabe des Eingangs kann zu weit und u eng gefasst werden. Zu weit, wenn gefordert wird, der Redende müsse zeigen, wie er auf diesen Gegenstand gekommen ei; denn theils kann ein begeistert concipirter Predigtkeim in einer Genesis nicht weiter nachgewiesen werden, theils können ie ersten, noch vagern Meditationen des Studirzimmers den Erauung suchenden Zuhörer nicht interessiren, theils endlich kann er Prediger für sein Thema unter andern auch solche Gründe aben, welche er der Gemeinde wenigstens nicht gleich im Einange zuwirft, welche sich vielmehr erst durch die ganze Predigt echtfertigen. Es genügt vollkommen, die willige Geneigtheit der Zuhörer zu erwecken, gerade in dieses Thema näher einzugehen. Ferner wurde oft gefordert, dass der Eingang als captatio bene-

[1] Anweisung erbaulich zu predigen, S. 219.

volentiae wirke; da aber schon die weltlichen Redner das Verstecken dieses Zweckes rathsam finden, so wird die Homiletik ihn in dieser Weise gar nicht anerkennen. Der Prediger hat nicht sich selbst, sondern seinem Gegenstande gratia et favor zu erwerben [1], nicht seiner Person, sondern seinem Dienst an dem Worte Gottes, wie *van Til* meint: Exordium quoad argumentum debet esse jucundum, intellectum auditorum sua suavitate aut gravitate ad attentionem aurium excitans. Endlich ist vom Eingang imponirende Originalität gefordert worden; aber wenn allerdings die Aufmerksamkeit erregt werden soll, so doch gewiss nicht durch eine Effect suchende Originalität, welche in der Regel in hierarchische Anmaasslichkeit hinüberspielt: Ihr sehet das so an, ich will euch das Gegentheil zeigen u. s. w.: oder die Behauptung, dass dieser Gegenstand überhaupt der allerwichtigste sei. Auch wo man verbreitete Irrthümer und Fehler berührt, muss die vorläufige Einstimmung der Gemeinde mit dem Prediger zur Bestreitung oder doch nähern Prüfung dieser Fehler gewonnen werden. — Zu eng wird die Aufgabe des Eingangs und zu gering seine Bedeutung aufgefasst, wenn vom § irgend etwas abgemarktet wird. „Dass der Prediger, sobald er nur einige Worte geredet und mit diesen die gegenwärtigen Empfindungen der wirklich andächtigen Zuhörer zum klaren Bewusstsein gebracht, sich bei denselben schon Eingang verschafft habe, da diese dem erbaulichen Prediger wohlwollen, sich von ihm gern belehren lassen, schon begierig und vorbereitet seien auf das, was er bringen will, somit weiter keine Einleitung nöthig sei“ [2], heisst die Sache zu leicht nehmen; wenigstens liesse sich in solcher Argumentation leicht auch zu dem weitern Satz kommen, dass gerade für so treffliche Zuhörer auch keine Predigt nöthig sei. Je weniger bei dem an sich infiniten Stoff das Thema schon durch Zeit und Casuales aufgegeben ist, desto mehr bedarf es einer Begründung der Auswahl, welche auch dem Zuhörer einleuchtet; die „Veranlassung des Vortrags und Rechtfertigung der Wahl“ [3] ist aufzuzeigen, die Bedeutung des Gegenstandes, sein Zusammenhang mit dem übrigen christlichen Stoff (*Hil-*

[1] (*Lavater*) Compd. rhet. eccl. pag. 19.
[2] *Thiess*, § 170. — *Hyperius*, pag. 67. — *Palmer*, S. 562.
[3] *Kaiser*, S. 180. — *Ammon*, § 117.

Zell). Auch *Palmer*, so sehr er sich den Gesetzen der Rhetorik gegenüber recht frei erhalten möchte, sagt doch S. 566: „Zweck ist, den Text in seinem Uebergang, in seiner Krystallisirung zum Thema, d. h. die Genesis des Thema's so darzustellen, dass die Gemeinde mit derselben Nothwendigkeit zum Thema kommt, die den Prediger darauf gebracht hat". Er billigt nämlich, dass man durch traditionelle Sitte zu dem und dem Texte komme.

§ 167. Der Eingang unterscheidet sich förmlich vom Leibe der Predigt selbst, steht aber mit ihr und ihrem Zwecke in so inniger Verbindung, dass er zur Predigt gehört; als Eingang darf er nicht auf Kosten der Sache selbst ausgedehnt werden.

1. Hat jede Rede und Predigt ihren Anfang, der als Anfang sich giebt, kann also dem Wesen nach der Eingang niemals fehlen als Einleitung auf den eigentlichen Gegenstand: so fragt sich, wie der Form nach der Eingang sich zur Predigt verhalte in seiner formellen Stellung und Ausdehnung.

2. Die förmliche Unterscheidung des Eingangs ist oft übertrieben worden. Er verhalte sich zur Predigt wie die Vorrede zu einem Buche (*Mosheim*), kurz das Verhältniss sei ein äusserliches: Exordium externa solum, non interna et essentialis pars est orationis (Compd. rhet. eccles. l. l.). Dies könnte leicht missverstanden werden. Jedenfalls muss der Eingang genau zur Rede passen und nichts Andres bringen, als was den Zweck der Predigt fördert[1]; er muss ein Glied im Organismus des Ganzen sein, obwohl nur ein einleitendes, so dass z. B. niemals einer der Theile des Thema's als Eingang verwendet werden könnte. Daher ist das sogenannte exordium fixum abzuweisen, wie z. B. Spener es handhabte, wenn er Bücher der Bibel oder Katechismussätze chronologisch in den Eingängen erklärte[2]. Das Exordium muss ein freies sein, um natürlich und ungezwungen zum Hauptsatz hinzuleiten.

3. Die Grösse des Eingangs ist durch den Begriff selbst beschränkt; was zur Sache nur hinleiten soll, darf nicht auf Ko-

[1] *Steinbart*, § 77.
[2] *Ammon*, § 119.

sten derselben Zeit und Kraft verwenden. Daher die Vorschrift, der längste Eingang solle nicht völlig den sechsten, besser nur den achten, zehnten oder einen noch geringern Theil der ganzen Rede betragen (*Steinhart*), oder nicht mehr als den achten, aber auch nicht weniger als den zwölften, weil der Redner sonst sich ins Haus hineinstürze, statt in dasselbe hineinzugehen (*Ammon*). Solche Regeln dürfen indess nicht zu positiv gefasst werden, weil die Homiletik hier noch mannigfachere Fälle zugeben muss, als die Rhetorik[1]. Der bisweilen dunkle, bisweilen nicht von der zunächst sich darbietenden Seite zu benutzende Text, dessen Wahl, die scheinbare Indifferenz der Gemeinde zu tausenderlei Texteswahl, können zur Ausdehnung des Eingangs nöthigen; ein andermal kann, z. B. an Festtagen, der Stoff so sehr von selbst hervortreten, dass fast gar kein Eingang nöthig ist. Der Eingang ist oft nur Eingang und Eröffnung, dann sehr kurz, oft aber auch Einleitung, vorläufige Verständigung, Erläuterung, Erörterung, dann jedenfalls ausgedehnter. Im erstern Falle scheint er gar nicht vorhanden, daher Compd. rhet. eccles. pag. 17: Aliquando seposito omni exordio ab ipsa propositione prudenter initium faciet V. D. M., cum vel temporis urget brevitas, vel nulla neque ratione argumenti, neque ratione auditoris ejus est necessitas.

§ 168. Das Verhältniss zum Texte und die dasselbe ausprägende Sitte übt auf die Form des Eingangs entscheidenden Einfluss.

1. Es giebt Predigten mit Texten und textlose Reden; im erstern Falle vorgeschriebene und frei gewählte Texte; endlich eine doppelte Form der Verlesung des Textes, entweder schon vor dem Eingange, oder erst nachdem die Predigt schon einleitend eröffnet worden ist. Dies Alles und unstreitig auch die Frage, ob man eine Homilie, erbauende Bibelerläuterung oder eine wirkliche Rede vortragen wolle, übt entscheidenden Einfluss auf die Form des Eingangs, wie analog auch die weltliche Beredsamkeit dergleichen Unterschiede aufzeigt, z. B. Reden über einen vorliegenden Gesetzesvorschlag und Reden über unformu-

[1] *Köster*, S. 252.

irte Fragen und Principien, über bestimmte Anklagen oder sonst olemische Discussionen, über schon Jedermann gegebene Punkte der Anregung eines neuen Gegenstandes, dessen Bedürfniss noch wenig beachtet worden ist; alle diese Fälle erzeugen verchiedene Formen des Eingangs.

2. Textlose Reden und homilienartige Bibelerklärung ziehen ich aus dem Hauptgottesdienste zurück und entfalten den Chaakter der Beredsamkeit weniger, bedürfen also schon eines örmlichen Eingangs weniger. Die Altarrede knüpft einfach an lie gegebene liturgische Handlung an, um dieselbe in pastoraler Ansprache auf die besondern Verhältnisse der Betheiligten anzuwenden; die erbauliche Bibelauslegung wird ebenfalls einfach heils an den frühern Abschnitt anknüpfen, theils an das Interesse, welches wir an der Bibel und den gerade folgenden Abschnitten nehmen. Die Predigt hingegen, sei sie nun mehr analytisch oder mehr synthetisch, muss als Act der feierlichen Beredsamkeit des öffentlichen Lebens oratorisch werden und darum schon einen feierlichen Eingang haben.

3. Sie wird gebaut auf einen förmlich vorzulesenden Text, zu welchem sich der Prediger für die Gemeinde schon im Eingang ein bestimmtes Verhältniss giebt. Am einfachsten wird dieses erreicht bei der reformirten Sitte, den Text vor dem Eingang zu verlesen, welcher nun Text und Thema mit einander zu vermitteln hat. Die altlutherische Sitte aber lässt erst nach dem Eingang die vorgeschriebene Perikope des Tages vorlesen und bei dieser Vorlesung noch singen und beten, daher dann die Predigt nicht wieder beginnen kann, ohne einen nochmaligen Eingang, den man im Unterschiede vom schon absolvirten exordium den accessus, transitus, das eigentliche Hintreten zum Thema, genannt hat. Dass ein so förmlich und stark durch Vorlesung des Textes, stilles Gebet und gar noch Singen eines Kanzelverses von der Predigt abgetrenntes exordium, wenn die Sitte es nun einmal fordert, gerade von Männern, welche nicht gern blos formale Sitten mitmachen, zu andern Zwecken benutzt wird, und wie *Spener*, so auch *Krummacher* oft fast selbstständige kleine Predigten aus den Exordien gemacht haben[1], ist sehr begreiflich; noch begreiflicher aber, dass die Sitte, vor dem Text

[1] *Schuler* I, S. 190 f. II, S. 66 f.

ein Exordium zu geben, immer mehr zurücktritt. Sie hängt unstreitig mit festen, immer wiederkehrenden Perikopen zusammen, welche der Gemeinde für jede Predigt schon bekannt sind. Die Bekanntschaft mit dem Texte des Tages im Allgemeinen voraussetzend, tritt der Prediger auf, führt zur nähern Betrachtung dieses Textes hin und verliest ihn nun erst, um ihn speciell aufzufrischen. Wo der freie Text üblich ist, würde man ungern beginnen, ehe er vorgelesen wäre.

4. Die angemessene Form ist also, dass erst nach Verlesung des Textes der Prediger als solcher seinen Vortrag eröffne und aus der Verknüpfung des Textes mit den Erwartungen und Bedürfnissen der Zuhörer das Thema ableite.

§ 169. Die Einleitung zum Thema wird ihre einfachen Stationen haben, welche auch formell um so bestimmter aus einander treten, als die Einleitung ausgedehnter ist.

1. Der Eingang nimmt seinen Verlauf, vom Ausgangspunkte fortschreitend bis zum Ziel, welches die Proposition der eigentlichen Predigt ist d. h. Ankündigung von Thema und Disposition. Das stetige Fortschreiten ist aber nicht ein so allmähliges, dass nirgends Ruhepunkte eintreten würden; vielmehr werden sich die zum Thema hinleitenden Gedanken irgendwie gruppiren, der Eingang somit durch Stationen hindurchschreiten, welche auch formell als solche hervortreten, so dass man bestimmt weiss, durch welche Vermittlungen man zum Thema gelangt. Dabei kann dennoch mit *van Til* gesagt werden: ut auditorum animos legitimo processu, sine ullo saltu aut hiatu, in argumentum pertractandum introducat.

2. Diese in der Natur der Sache liegende Organisation des Eingangs ist aber viel zu mechanisch gefasst worden, wo für alle Eingänge gerade drei Stationen gefordert wurden, ein prooemium generale, speciale und specialissimum, oder wo durchaus zwei Stationen gefordert werden, ein introitus und dann ein transitus zum Thema, d. h. ein prooemium generale und speciale, zumal wenn diese zwei oder drei Glieder pedantisch genau geschieden auftreten sollen. Es ist aber wo möglich noch verkehrter, um dieser pedantischen Uebertreibung willen den Begriff von Stationen überall aufzugeben und einen ungegliederten

Verlauf der Einleitung zu fordern. Vielmehr ist auch das ganz richtig, dass, seien nun zwei oder drei Stationen vorhanden, je die spätere ein näheres Verhältniss zum Thema hat, somit specieller zu diesem hinleitet, die frühere Station aber noch entfernter und allgemeiner.

3. Je ausgedehnter die Einleitung wird, je mehr verschiedene Punkte sie zu erledigen hat, desto markirter werden die verschiedenen Glieder zu unterscheiden sein; je kürzer und einfacher dagegen die Aufgabe ist, desto weniger markiren sich die Stationen. Somit ist schon für die Anlage der Einleitung ein synaktisches Disponiren der einleitenden Hauptgedanken erforderlich, damit klar und bestimmt eingeleitet werde. Um das letzte Ziel der Einleitung zu erreichen, muss ich gewisse Hauptpunkte durchlaufen und sie als solche darstellen. Diese sind Mittel zum letzten Zwecke, somit zugleich hinwiederum näherer Zweck oder das Ziel, das ich vorher erreichen muss. Mit Recht wird vor weitschweifigem Einleiten gewarnt und ein rasches, aber bestimmtes und deutliches Fortschreiten empfohlen [1].

§ 170. Von verschiedenen an sich möglichen Arten des Einleitens kann jedesmal nur die eintreten, welche nicht nur auf das stoffliche Thema hinleitet, sondern auch schon dem Zweck der ganzen Predigt vorarbeitet.

1. Die Einleitung ist das Fortschreiten von einem Eröffnungspunkte (*van Til*: basis) zum Thema; ihre Art und Weise ist daher abhängig vom Verhältniss des Ausgangs- und des Zielpunktes unter einander, welche beide erkannt sein müssen, ehe man die Einleitung disponiren und in Stationen zerlegen kann. Weiss ich, wie ich meinen Stoff und Zweck der Predigt zusammenfassen will, d. h. habe ich das causale und finale Thema gefunden, so muss ich vor Allem den Punkt oder Gedanken suchen, mit welchem der Vortrag eröffnet werden kann, so dass ich passend die Gemeinde da fasse und von da aus zum Thema hinleite. Der eröffnende Gedanke ist daher am wenigsten gleichgültig, er bestimmt die Form der ganzen Hinleitung zum Thema, soll also etwas enthalten, woran die Gemeinde gern oder doch

[1]) *Steinbart*, § 82.

aufmerksam anknüpft. *Van Til:* Methodus inventionis exordii optima est, ut de eo inveniendo deliberemus, postquam totius concionis compositionem (wenigstens genaue Disposition der Predigt wird vorhergehen) absolvimus.

2. Von diesem Grundbegriffe alles rednerischen Einleitens aus lassen sich die Fehler der Einleitung erkennen, vor welchen die Homiletik zu warnen pflegt.

a. Die Einleitung darf nicht zum Thema heterogen sich verhalten, d. h. zu etwas Anderem hinleiten, als zum gewählten Thema — exordium a causa separatum; sie darf in Ton und Haltung nicht die Einheit des Tones der gegebenen Predigt verletzen [1].

b. Sie darf auch nicht hinleiten zu einem allgemeinern Gebiete, aus welchem das Thema doch nur einen speciellen Punkt vorführen will: ne nimis sit vulgare et commune, sed singulare (Compd. rhet. eccles.). — Exordia aliena a causa et longius petita, vel etiam valde prolixa nemo sanus probaverit (*Hyperius*, pag. 73).

c. Sie darf auch nicht zu etwas Speciellerem hinführen, worin doch nur der allgemeinere Oberbegriff das Thema werden soll, somit blos zu einem Theile des Thema's, d. h. sie darf nicht zu eng sein: ne nimis sit speciale (*van Til*, pag. 2.

d. Sie darf auch nicht vorgreifend sein, d. h. etwas zur Predigt selbst Gehöriges vorwegnehmen, so dass diese dann entweder lückenhaft wird oder den Stoff der Einleitung wiederholt.

3. Aber auch bei Vermeidung dieser Fehler kann das Einleiten auf ein gegebenes Thema in sehr verschiedenartiger Weise angelegt werden; daher fragt es sich, ob unter diesen möglichen Arten jede mit gleichem Rechte gewählt werden könne, d. h. ob dieselben sich indifferent zum Thema verhalten. Die Frage kann unmöglich bejaht werden, denn das hiesse den Zufall entscheiden lassen, welche der an sich möglichen Einleitungen man vorbringe, sei es nun, dass man mehrere sich wirklich vorstellt, oder zufällig eine ins Auge fassend die andern gar nicht sieht. Vielmehr wird für jede wirklich gelungene Predigt nur Eine Art des Einleitens die rechte, weil beste sein. Wer freilich die Einheit

[1] *Palmer*, S. 579.

der Predigt nur im Thema sucht, welches so oft nur den zu behandelnden Stoff nennt: der wird glauben, dass mit völlig gleichem Rechte auf vielerlei Art zu diesem Stoffesthema könne hingeleitet werden. Es ist aber sehr wichtig, mit dem Stoffesthema auch den zwecklichen Zielpunkt der ganzen Predigt, somit das Zweckesthema bestimmt ins Auge zu fassen; und, sobald dies geschieht, wird sich ergeben, welche unter den logisch zum Causalthema hinführenden Einleitungsarten die dem Finalthema angemessene sei. Die Homiletik hat diesen Punkt viel zu wenig beachtet, und doch lässt sich nur von hier aus die blos logisch richtige Einleitung zur oratorisch zweckmässigen erheben. Das Stoffesthema kann gleich lauten, ob ich diesen Stoff zur Warnung oder zur Ermunterung, kurz ob ich zu diesem oder jenem Hauptzwecke predigen wolle; aber wie je nach dem Zwecke, d. h. nach der Hauptwirkung, die ich aus diesem Stoffe ableiten will, die ganze Predigt ihre oratorische Gestalt bildet: so wird auch die Art des Einleitens, auf den Zweck der Predigt bezogen, erst die zweckmässige, d. h. oratorische. Der geübte Zuhörer wird in der Einleitung schon den Zweck der Predigt vorläufig erkennen, gesetzt auch, dass Thema und Disposition nur den Stoff als solchen nennen. Namentlich wird das kurze Gebet, welches oft die Einleitung schliesst, gewöhnlich sehr bestimmt die beabsichtigte Wirkung der Predigt ausdrücken. Der Zweck der Predigt ist, die Zuhörer mit dem Stoffe in Eins zu verknüpfen, die auf den Zweck hingerichtete Einleitung wird daher die Zuhörer auf die Weise zum Stoffe leiten, welche der aus diesem Stoffe für dieselben abzuleitenden erbaulichen Wirkung angemessen ist.

§ 171. Die Einleitung hat den Text mit dem Thema und Beides mit der zuhörenden Gemeinde zu vermitteln, sowie der Zweck der einzelnen Predigt es näher bestimmt.

1. Die Homiletik pflegt gewisse Punkte zu nennen, welche jede Einleitung zu erledigen habe, meist in der Form, dass von der Einleitung bestimmte Stücke gefordert werden. Dergleichen Stücke zählt *Lavater* l. l. auf: a) propositio dicti, historiae, b) ejusdem explicatio vel confirmatio brevis et dilucida, c) applicatio ad textum, d) conclusio, in qua ab exordio ad propositionem transitus fiat, e) denique, si textus sit continuus, praesentis

loci cum praecedenti connexio et cohaerentia numquam neglegenda. Ebenso nennt *von Til* als partes exordii: a) basis, comprehendens axioma illud praeliminare, concise per modum sententiae nervosae, aut aliquo sacrae scripturae dicto proponendum, b) deductio — —, c) conclusio, quae est ipsa exordii ad textum accommodatio, in qua asserimus et ostendimus nunc hoc ipsum a spiritu sancto in textu nostro proponi. — Allerdings sind es drei Elemente, welche mit einander vermittelt und so zum Organismus der Einleitung verknüpft werden müssen, der Text, die Zuhörer und das Thema, letzteres nicht blos als causales, sondern auch als finales.

2. Dass ein bestimmtes Erreichen des Thema's, ein transitus ad argumentum, den Zielpunkt alles Einleitens bildet, ist von selbst klar. Dass dieses Ziel nicht erreicht werden kann ohne Berücksichtigung des Textes, ergiebt sich aus dem besondern Wesen der Predigt; nur wird bald eine einlässlichere, bald eine kurze, bald gar keine eigentliche Erklärung des Textes nöthig sein, da nur pedantische Zeitalter Erklärungen gefordert haben für das, was keiner Erklärung bedarf; ebenso wird der Text bald mehr als einzelnes Dictum oder Factum, bald mehr in seinem Zusammenhange aufzufassen sein. Dass drittens die Zuhörer in der Einleitung schon berücksichtigt und für den Stoff ins Interesse gezogen werden, ergiebt sich aus der Natur der Rede überhaupt. Das blosse Vermitteln des Textes an sich mit einem Causalthema wäre die Einleitung zu einer Abhandlung; es muss schon einleitend Text und Thema als Wahrheit nicht blos an sich, sondern auch für die Gemeinde sich darbieten; es muss einleuchten, dass Interessen der Gemeinde zur Behandlung kommen, zu welchen sich der Zuhörer nicht indifferent verhalte. Man hat es nicht mit einem blos objectiven Lehrstoffe zu thun, sondern mit praktischen Angelegenheiten und Interessen der Gemeinde. Nur in dieser Berücksichtigung der Gemeinde ist enthalten, was man etwa als ein ferneres Element der Einleitung angesehen hat, die Anknüpfung an die vorige Predigt. Sofern man dieselben Zuhörer voraussetzt und regelmässig wiederkehrende Veranlassung zum Reden, würde auch der weltliche Redner frühere Reden oft berücksichtigen; im cultischen Cyclus ist diese Berücksichtigung sehr natürlich, nur wird sie nicht immer, und in sehr ungleichem Maasse vorkommen. Wer in einer Serie

nach Texten oder Thematen predigt, kann sehr angelegentlich den Zusammenhang mit der vorhergehenden Predigt hervorheben; sonst hängt es von der Verwandtschaft der Materien ab, ob man an die frühere erinnern wolle oder nicht. Verbieten lässt es sich niemals, denn selbst wenn das Auditorium ein theilweise anderes ist, kann die Einleitung einen Ausgangspunkt wählen, welcher übrigens der Gegenstand der vorhergehaltenen Predigt war; nur wird er auch denen einleuchten müssen, welche diese nicht gehört haben.

3. Im Eingange soll also der Prediger den Text mit dem Thema und die Zuhörer mit beiden vermitteln, aber so, wie der letzte Zweck der Predigt, d. h. das Finalthema, es näher bestimmt. Dadurch erst wird der Eingang ein oratorisch zweckmässiger und vom Eingange einer Abhandlung unterschieden.

§ 172. Der Einleitungsarten kann es viele geben, je nach dem Verhältnisse des gewählten Ausgangspunktes zum Zielpunkte.

1. Man hat die verschiedenen Arten des Einleitens, welche an sich vorkommen können, zu classificiren gesucht, was lehrreich und nützlich sein kann, sobald nur nicht vergessen wird, dass die Hauptformen unendliche Modificationen und Individualisirungen zulassen. Causales und finales Thema muss feststehen, ehe man die Art des Hinleitens suchen kann. Steht der Zielpunkt fest, so wird die Einleitungsart ganz abhängig von dem Ausgangspunkte oder der Basis, deren passende Wahl somit die Einleitung in ihrem Gang und Bau bestimmen muss.

2. Was kann Ausgangspunkt, basis, fons exordii sein? Die Einen, wie *Hyperius* und *Palmer*, zählen in freierer Weise dergleichen Punkte auf und veranschaulichen jeden durch Beispiele, Ersterer aus der Bibel selbst, Letzterer aus Predigten und Homilien der Kirchenväter; die Andern versuchen eine bestimmte Classificirung: *van Til* nennt 4, *Lavater* 13 fontes exordiorum, *Schott* 6. — Was durchgehends am meisten genannt wird, hat *van Til* richtig aufgezählt: Exordium desumendum est vel 1) a generaliori, 2) a simili, 3) a contrario, 4) aliquando etiam ab occasione temporis. *Hyperius* pag. 68: Quando explicatur liber integer, saepenumero adhibentur exordia a transitione, ... a

repetitione sive enumeratione earum rerum, quae die praecedenti fuerant expositae, monetque auditores, quo eas ad fructum spiritualem convertant. Crebro utitur similitudinibus e. c. a corporum aegrotationibus depellendis; — nam tum quoque, cum liber integer explicatur, ... liberum esse pro circumstantiarum et causarum incidentium ratione exordia variis modis parare. ... Non minus libere posse illos agere, qui tantum partem s. fragmentum libri aut qualemcunque locum e scripturis depromptum suscipiunt enarrandum. Frequenter in hisce concionibus ... decuntur exordia a commendatione auctoris, ex quo lectio recitata fuit; nonnunquam ab utilitate doctrinae. Aliquando vero ex lectione audita unus aliquis locus paucis verbis repetitur, ille praesertim, de quo constitutum est fusius disserere. Quando autem oratio instituitur de argumento pro temporis occasione oblato, licet quidem ex variis rebus atque locis ducere exordium, sed tamen accommodatissima est haec ratio, qua statim initio aperitur, de quo negotio in animo sit habere orationem. Exordia aliena a causa et longius petita vel etiam valde prolixa nemo sanus probaverit. Et tamen aliquando locus iis dabitur, ... quando populo quaedam proponenda sunt, quae in subsequenti enarratione non satis apte admiscerentur, vel alia de causa expedire judicatur. Neque hic praetereundum, aliquando exordium omitti statimque propositionem vel divisionem, ... aut ubi conciones aliquae proxime praecesserunt, in quibus populus satis superque attentus est redditus, aut quando temporis angustia non patitur sermonem protrahi, aut forte eo loco vel die dicendum est, quo perpauci ad audienda sacra confluunt. — Auch im Compd. rhet. eccl. ist mit den 13 fontes ziemlich dasselbe gemeint: Man könne Hauptinhalt und Zweck des ganzen Locus oder Buches, welches man zu erklären anfange, darlegen, oder mit kurzer Zusammenfassung der vorigen Predigt den Uebergang zur jetzigen einleiten; oder man könne ausgehen von einem einschlägigen ausgezeichneten Ausspruch besonders der heil. Schrift, einem Beispiel, einer Vergleichung, oder von der Nützlichkeit und Nothwendigkeit der Sache, bei ausserordentlichen Gelegenheiten von den Umständen, bei Festen vom Bedürfniss oder Zweck des Festes u. s. w.

3. Fassen wir diese weitläufigen Aufzählungen zusammen, so

zeigt sich, dass die Einleitung vom Texte ausgehen kann. (Für diesen Fall, den die Reformirten ganz besonders empfehlen, ist weiter nichts zu lehren.) Oder man geht vom Stoff der vorigen Predigt aus, oder von casuell vorliegenden Umständen, oder endlich man wählt einen völlig freien Ausgangspunkt, welcher durch Aehnlichkeit, Contrast, oder als specielles Beispiel oder als allgemeinerer Satz zum Zielpunkt ein bestimmtes und passendes Verhältniss hat, dessen Entwicklung die Stadien der Einleitung bildet. Wenn *Mosheim* Ermunterungs- und Einleitungs-Eingänge unterscheidet, so dass jene zur Aufmerksamkeit ermuntern, diese zu deutlicherer Einsicht in die Sache: so scheint zum Grunde zu liegen, dass man bald mehr das Final-, bald mehr das Causalthema vorbereitet. Schon Aeltere suchten diese Unterscheidung, z. B. *van Til* pag. 5, wenn er nach dem exordium als eine secunda concionis pars explicationi praeambula die praeparatio aufführt, quae praeparat auditorem ad orationis intellectum, quem exordium praeparaverat ad attentionem, und dazu die ostensio cohaerentiae, die propositio und divisio rechnet. Die Trennung ist aber nicht gut: eine wahrhaft zweckmässige Einleitung wird sowohl das Causal- als das Finalthema vorbereiten, nicht nothwendig getrennt eines nach dem andern; am besten beides vereint: Einsicht in die Sache und Ahnung ihrer Bedeutung für uns. *Sickel* S. 76 hat vier Arten des Einleitens: vom Besondern zum Allgemeinen, was er die analytische nennt; sodann vom Gleichniss oder einer Erzählung aus, die parabolische; ferner von wegzuschaffenden Fehlern, Vorurtheilen aus, die antithetische; endlich vom genus zur species, was er die synthetische nennt.

§ 173. Der Ton und die Haltung des Eingangs wird mit dem der ganzen Predigt übereinstimmen, so zwar, dass die Einleitung als solche weniger Schwung verträgt als die Predigt, und in der Regel einfache, klare Darstellung liebt, welche selbst das Votum oder Gebet vom Allfällig am Schluss der Predigt vorkommenden unterscheidet.

1. Ist der Eingang ein zur Predigt mitgehörendes Glied, so wird er die Einheit ihres Tones nicht verletzen: eine einfa-

chere Predigt verträgt keinen sich hoch schwingenden Eingang: eine gehobene Festpredigt oder erschütternde Casualpredigt keinen blos klaren und ganz ruhig gehaltenen Eingang. Schon ob die Predigt vorherrschend darstellende, oder pastoral zumuthende oder halieutisch erweckende sei, wird im Charakter des Eingangs sich kund geben. In dieser Einheit des Tons oder der Haltung gilt darum doch vermöge des Gesetzes der Steigerung, dass verhältnissmässig der Schwung und die Höhe des rednerischen Charakters in der Einleitung sich noch weniger entfaltet.

2. Darum sind die alten Regeln nicht ohne Bedeutung, welche acumen, brevitas, concinnitas, utilitas des Eingangs fordern. Ein einfacher, leicht übersehbarer Bau ist hier vorherrschend zweckmässig, weil alles Einleiten zunächst ein Act der überlegenden Umsicht sein muss, während in der Predigt der Redende so ergriffen sein kann, dass dem Lyrischen sich nähernde Wendungen und scheinbare Sprünge vorkommen dürfen. Immer aber muss das lebendige Interesse am Heil der Gemeinde schon der Einleitung Wärme einhauchen, die sich namentlich im Votum oder Gebet ausspricht.

3. Gebet als Ausdruck lebhaften und frommen Begehrens hat in den Eingängen einen sehr natürlichen Ort. *Demosthenes* beginnt seine Rede de corona mit einem Aufblick zu den Göttern, dass, wenn jemals ihm von den Athenern Wohlwollen geschenkt worden sei, es jetzt ihm zu Theil werden möge; sehr natürlich, da der Redner hier für seinen ganzen staatsmännischen Credit mit Aeschines auf Leben und Tod kämpfen muss; in andern Reden wäre ein solcher gebetsartiger Aufblick nicht motivirt. Der Predigt und ihren Zwecken ist das Gebet viel näher gelegt[1]; dennoch kann man es nicht von jeder Predigt fordern, damit kein Prediger, wo Gemüth und Sache nicht zum Gebet treiben, es affectire oder als blos positive Sitte im Eingange anbringe. Zwar darf auch diese Sitte nicht unberücksichtigt bleiben; aber ein kurzer Wunsch, ein Votum kann statt des förmlichen Gebetes genügen. Denn das private Beten des Predigers, welches ihm immer Bedürfniss sein soll, ist nicht einerlei mit einem Gebet, das als Theil des öffentlichen Vortrags, somit der Zuhörer wegen vorhanden ist, welche zum Mitbeten aufgefordert

[1] *Ammon*, § 115 f. — *Dans*, § 146. — *Köster*, § 81.

rerden. — Die Sitte hat sich in zwiefacher Form ausgeprägt: ntweder ist das Gebet Eröffnung oder Schluss des Eingangs. m erstern Falle ist das Gebet mehr nur ein Voract der Predigt, in Uebergang aus dem liturgischen Gottesdienste zur Predigt; s kann daher, wenn anders die Zuhörer mitbeten sollen, den peciellen Inhalt und Zweck der Predigt nicht schon ausdrücken, der gar schon die Theile derselben nennen, wie *Zollikofer* etwa ethan hat[1]. Je allgemeiner aber blos um Segen der Predigt es Gotteswortes überhaupt gebetet wird, desto mehr muss diese ufgabe durch ein liturgisches Gebet gelöst werden. Die Zürherische Agende giebt dem unmittelbar vor der Predigt zu lesenen Gebet diese Bestimmung, daher es denn nie Sitte geworden st, die Predigt mit einem homiletischen Gebet zu eröffnen[2]. Vielmehr schliesst der Eingang mit einem meist kurzen Gebet, welches nun schon den speciellen Zweck dieser Predigt im Auge at. Diese Sitte wird oft unpassend, wenn nur zu einem Causalthema und dessen Partition hingeleitet worden ist; denn nach ogischen Verstandesoperationen ist die Stimmung zum Beten am wenigsten vorhanden. Da aber der Eingang nie blos zum Causal-, sondern immer auch zum Finalthema hinleiten soll, so ist das Gebet hier wohl begründet; man betet um Erreichung des erbauenden Zweckes.

2. *Die Predigt selbst in ihrer diataktischen Organisation.*

§ 174. Von der Einleitung unterscheidet sich der eigentliche Organismus der Predigt als eine bestimmt gegliederte Einheit.

1. Einleitung und bestimmte Organisation des eigentlichen Leibes der Predigt setzen einander voraus und entstehen gemeinschaftlich; denn je weniger die Predigt eine bestimmt gegliederte Einheit wird, desto weniger wird eine förmliche Einleitung vorhergehen. Einen eigentlichen Leib der Rede giebt es nur im Unterschied von Einleitung und Schluss; denn dasselbe diataktische Verfahren, welches allen vorzutragenden Stoff rhetorisch als bestimmte Einheit und Vielheit organisirt, sucht zu dieser Organisation auch die Einleitung uud den Schluss, ja

[1] *Kaiser*, S. 183.
[2] *Palmer*, S. 565.

Diese beiden lassen sich erst richtig feststellen, nachdem der Leib der Rede selbst organisirt worden ist.

2. Die formelle Homiletik pflegt unsern Abschnitt als Lehre von der Proposition, oder von Thema und Disposition einzuführen; da aber die Form einer Ankündigung oder Proposition von Thema und Disposition nicht die schlechthin nothwendige ist, so muss schon der Titel unsers Lehrstücks allgemeiner gefasst werden und er darf nur das schlechthin immer Nothwendige nennen. Das aber ist die diataktische Organisirung der Predigt als bestimmt gegliederter Einheit; denn ein unbestimmtes, ob noch so erbauliches Hin- und Herreden über den Stoff soll nicht mehr vorkommen, seit der Cultus sich feierlich organisirt hat, — würde es doch selbst in öffentlichen Versammlungen weltlicher Institutionen nicht geduldet oder nur als eine Unvollkommenheit zugelassen. Je feierlicher eine Versammlung, je bedeutender ihr Zweck, je regelmässiger die Reden auf einander folgen, je länger ihr Gegenstand vorher gegeben ist: desto mehr soll die Rede vorbereitet, überlegt, durchdacht sein, da nur Leichtsinn oder Nichtachtung der Zuhörer ein unvorbereitetes Reden sich anmaassen könnte, wo die Vorbereitung möglich ist. Die Homiletiker aller Standpunkte sind darüber einig geworden, auch die antirhetorisch gesinnten. Fordert man aber die ordentliche und sorgfältige Vertheilung des Stoffes und muss diese im Dienste des Zweckes der Predigt entworfen werden: so wird sie gemäss den wahren rhetorischen Gesetzen sich bilden.

§ 175. Die bestimmte Vertheilung des Stoffes, Partition, kann nicht gefunden werden, ohne dass zugleich der zu vertheilende Stoff als bestimmte Einheit, als Thema festgestellt wird. Beide zusammen als vollständige Proposition am Schlusse der Einleitung förmlich vorzulegen, ist eine oft zweckmässige, nicht aber eine durchaus nothwendige Manier.

1. Disposition, oder genauer Partition, Division des Stoffes und Thema, als Ausdruck der bestimmten Vielheit und der bestimmten Einheit, können nur mit, an und durch einander gefunden werden; beides ist Eine Aufgabe für die diataktische Meditation; die Partition erst zeigt genau die Einheit des Ge-

heilten, und die Einheit erst zeigt genau die Richtigkeit der Partition. Thema und Partition stehen also in genetischer Wechselwirkung; bis beide gefunden sind, ist der Stoff ein die nähere, begründende Bestimmtheit erst suchender, ein nur vorläufig und ungefähr bestimmter.

2. Thema und Partition ist für die Predigt durchaus nothwendig, theils für den Prediger selbst, theils aber auch für die Zuhörer, d. h. der Prediger hat nicht blos für sich und zu seiner Vorbereitung den Stoff als Einheit und bestimmte Vielheit anzuschauen, sondern er soll ihn auch als diese Einheit und Vielheit den Zuhörern mittheilen, damit sie wirklich das bekommen, was der Prediger ihnen geben will. Nur in dieser bestimmten Organisation wirkt der Stoff zweckmässig, was er wirken soll. Allerdings wirkt, auch abgesehen von dieser im Dienste des Zweckes entworfenen Organisation, der Stoff sonst schon erbaulich, so dass auch ungebildete Zuhörer, welche weder die Einheit noch die Vielheit bestimmt auffassen; überall durch die einzelnen Gedanken erbaut werden; aber die Auffassung der wirksamen einzelnen Punkte in ihrem Zusammenhange kann das Erbautsein erst zu einer bestimmten Erbauung erheben.

3. Ist es darum nothwendig, am Schlusse der Einleitung eine förmliche Proposition darzubieten, d. h. das Thema und die Partition überschriftlich vorher zu verkündigen? (denn dieses kann der Ausdruck Proposition füglich bezeichnen, obgleich er sonst als Synonym mit Thema gebraucht wurde). Verwerfen lässt sich diese Manier nicht, denn es kann oft zweckmässig sein, dieses Mittel zur Orientirung, wie eine Art Marschroute, den Zuhörern vorher anzukündigen[1]. Es kann aber auch Predigten geben, deren vollständige Proposition nicht so an Einem Orte aufgefasst würde, sondern weit sicherer, wenn ein Theil naturgemäss nach dem andern auftritt, und Rückblicke dann leisten, was eine Vorausankündigung nicht erreicht hätte. Ja es kann Predigten geben, deren Ziel und Gang den Zuhörern zum Voraus schon anzuzeigen ganz unzweckmässig wäre. Die Form der Proposition ist von ausgezeichneten Rednern meist oder oft verschmäht worden, z. B. von *Demosthenes*, auch von ausge-

[1] *Kaiser*, S. 182. — *Schott*, kurzer Entwurf u. s. w. § 76.

zeichneten Predigern [1]. Die in *Reinhard* culminirende Manier, immer und ohne Ausnahme, sowohl das Thema als die Hauptcintheilung, theils am Schlusse des Eingangs, theils wiederum beim Uebergehen aus einem Theil in den andern schulgerecht vorzuführen, kann nicht die allein gültige Manier sein [2]. Der formelle Schematismus ist nicht das Erbauliche, die in ihm sich ausdrückenden Hauptpunkte des Stoffes wirken da am meisten wo sie in der Predigt selbst ihren Ort haben. *Hyperius* pag. 74 sagt: Propositio aliquando ponitur initio exordii — in concionibus de re per occasionem oblata —, frequentissime vero exordio subjicitur.

4. Irgend eine Ankündigung des eigentlichen Gegenstandes der Predigt, sei es nun der Einheit oder der Theile, ist allerdings unerlässlich, denn der Text [3] kann dieses nicht immer leisten, und wenn er es leistet, so wird man es eben auch sagen; die förmliche Ankündigung eines schulgerechten Thema's aber kann nicht immer gefordert werden, da nicht verwehrt sein darf den Stoff in seinen Theilen einzuführen, um die Einheit als Ziel zu gewinnen. Dies ist vorzuziehen, wo die Predigt ein finales Thema hat, und die übliche Propositionsmanier ist ohne Zweifel aufgekommen mit dem Herrschendwerden blosser Causalthemata. *Hyperius* pag. 74: Ab exordio descenditur ad divisionem seu propositionem. Itaque cum de uno tantum negotio animus est tota concione dicere, satis fuerit, propositione rem complecti; sin de pluribus instituitur oratio, divisio adhibetur, membra omnia de quibus ordine sumus dicturi continens.

a. Das Thema.

§ 176. Soll die Predigt ein oratorisches Ganzes sein, so muss sich dieses Ganze auf bestimmte Weise zusammengefasst ausdrücken lassen, d. h. in Form eines Thema's. Das Thema soll mitgetheilt werden, nur nicht nothwendig in Form einer überschriftlichen Ankündigung.

---

[1] *Mosheim*, S. 250. — *Ammon*, Gesch. der Homiletik, S. 38 f.

[2] Meine Darstellung Schleiermachers als Predigers, S. 74. — *Palmer*, S. 439.

[3] *Palmer*, S. 472.

1. Dass die Predigt ein Thema haben soll, wird von *Palmer* S. 453 mit Recht festgehalten, sofern man unter Thema die innere Einheit des Gedankens verstehe, die ebensosehr den ganzen Inhalt der Rede umfasst, als sie ihn gegen jede andre Rede abschliesst, mag sich diese im Allgemeinen auch auf denselben Gegenstand und Text beziehen. Nur sollte die Nothwendigkeit des Thema's nicht blos auf die kirchliche Sitte und Ordnung gebaut werden, sondern auf die von dieser Sitte geforderte oratorische Ausbildung der Predigt selbst. Ein Vortrag ohne Thema, wie die erbauliche Bibelauslegung, ist darum keine Predigt, weil er kein Redeganzes wird, somit kein oratorischer Organismus; dagegen kann jedes oratorische homiletische Ganze, möge es analytisch vom Texte aus oder synthetisch vom Thema aus gebaut werden, als Predigt gelten. Die Reformirten, mehr vom Texte als vom Thema ausgehend, mehr eine analytische als eine synthetische Predigtweise empfehlend, haben früher die Einheit der Predigt und des Thema's zu wenig festgehalten. Compd. rhet. eccl. pag. 22: Propositio est simplex, cum textus nonnisi unum thema tractandum proponit, tum ejus indicatio est ipsa propositio; vel distributiva, qua duo plurave themata in praesenti textu comprehensa enumerantur, quorum enumeratio simul et propositio est et primaria partitio, d. h. ein einheitliches Thema sei nicht nothwendig, man könne auch eine Vielheit ohne Einheit predigen.

2. Das Thema kommt zu Stande in der Form eines Satzes, welcher den Grundgedanken der ganzen Rede ausdrückt, einfach, klar, bestimmt und fasslich. Compd. rhet. eccles. pag. 23: Propositio sit simplex, nuda, propria et perspicua, nullo verborum vestitu ornata aut superfluo ambitu inflata et dilata, popularibus terminis expressa. Bis ich diesen bestimmten, zutreffenden Ausdruck gefunden habe, fehlt mir die bestimmte Auffassung meines Stoffes. Die üblichen Regeln über die Form des Thema's sind wohl begründet. Man fordert vom Thema Alles das, wesswegen ein Thema nothwendig ist. Kurz soll es sein, weil im Zusammenfassen der Einheit des Stoffes alle unwesentlichen Nebenbestimmungen, oder gar epitheta ornantia wegbleiben[1]; deutlich, weil der Sinn genau und richtig ver-

[1] *Mosheim*, S. 258. — *Ammon* a. a. O. — *Köster*, S. 236. — *Tittmann*, § 173. — *Dahl*, § 85.

standen werden soll; bestimmt, weil es diesen Stoff von allen andern sicher abgrenzen soll[1]. Dagegen, dass das Thema nicht „schematisch und verblümt" sein dürfe, ist nicht zuzugeben, wenn diese Regel evangelische Bilder ausschliessen wollte, Licht, Auferstehung, Brot des Lebens u. s. w.; vielmehr sind solche Bilder im Thema richtig, wenn die Predigt selbst das Bild durchführt; sonst freilich wäre es verkehrt, im Thema bildlich zu reden[2].

3. Hat der Prediger sein Thema, so wird er es auch mittheilen; aber dass diese Mittheilung durchaus schon in der Einleitung vollzogen werden müsse, kann nicht schlechthin zu fordern sein; es kann das Thema auch erst aus den Theilen abgeleitet, als Resultat mitgetheilt werden, in welchem Falle eine blosse Andeutung des Ziels oder blosse Angabe der Theile als Ergebniss des Einleitens genügt. Nur ist eine blos ungefähre Andeutung oder Predigtüberschrift nicht das Thema selbst, welches erst später dem Zuhörer entgegentritt. Gewöhnlich wird das genaue Thema am Ende der Einleitung mitgetheilt, was sehr oft zweckmässig, bisweilen aber zweckwidrig sein kann; eine absichtliche Verdeckung des Thema's bis weit in die Predigt hinein lässt sich kaum denken.

§ 177. Das wahre Thema ist eine Verknüpfung des Stoffes mit dem Zweck der Predigt, d. h. das Causal- und Finalthema in einander. Angekündigt wird gewöhnlich nur das stoffliche Thema; der Prediger muss aber auch das zweckliche erkennen und stets im Auge behalten.

1. Dieser wichtige Satz scheint in der Homiletik eine Neuerung, ist aber nur die Durchführung stets dagewesener Elemente. *Van Til* fordert nach dem exordium die praeparatio als secunda pars explicationi praeambula, diese praeparatio enthalte die ostensio cohaerentiae, die propositio und divisio, die propositio wiederum enthalte drei Stücke: argumenti commendatio, selectus consilium und dispositionis ratio; das mittlere, die Absicht

[1] *Steinbart*, § 82.
[2] *Palmer*, S. 500.

er Auswahl, nur bei freien Texten vorhanden, sei zu eröffnen, t scopus et ratio oratoris manifestetur. Die Absicht des Preigers bei seiner Textes- und Stoffeswahl ist in der That entcheidend wichtig und kann keine andre sein, als die dem Stoff bempfundene erbauliche Kraft und Wirkung über die Zuhörer eltend zu machen. Stoff und Wirkung desselben, in Einen Hauptsatz zusammengefasst, sind erst das wahre, vollendete Thema ler Predigt, welche den Stoff in dieser Wirkung mittheilt und lie Wirkung in diesem Stoff.

2. Beides, der Stoff und seine Wirkung, sind zu unterscheilen, aber niemals zu trennen; denn eine Einwirkung auf die Gemüther ohne von einem Stoffe aus giebt es nicht, und ein Stoff ohne die Absicht, ihn wirksam werden zu lassen, giebt keine Predigt. Jede Predigt umfasst also sowohl ein Stoffgebiet, als ein Zweckgebiet: jenes wird im Causalthema, dieses m Finalthema sich ausdrücken, jenes die Form einer Behauptung, dieses die Form einer Zumuthung haben, das volle Thema somit eine behauptende Zumuthung oder zumuthende Behauptung sein. In Jedem ist das Andere implicite enthalten, daher Jedes als das Thema angekündigt werden kann. Z. B. dass nur der Glaube selig mache, ist ein Causalthema, welches in verschiedenen Absichten gewählt werden kann; bis ich mir die Absicht klar mache und bestimmt weiss, was ich jetzt mit diesem Causal- oder Stoffesthema will, kann ich die Disposition nicht vollenden. Schon die Einleitung entsteht nur im Dienste dieser Absicht und deutet darum an, welches Finalthema im causal angekündigten enthalten sei. Sage ich hingegen: Lasset uns einzig im Glauben unsre Seligkeit suchen, so ist das Finalthema ausgesprochen, das Stoffgebiet oder Causalthema aber darin enthalten, und ich kann meine Zumuthung nicht erreichen, ohne mir den dazu nöthigen Stoff bestimmt abzustecken. Jedes für sich allein würde gewöhnlich ein zu grosses Gebiet sein für eine Predigt; denn nenne ich einen noch so eng begrenzten Stoff, so kann ich ihn doch nicht nach allen möglichen Seiten erschöpfen; und nenne ich eine noch so specielle Wirkung, so kann ich doch nicht Alles aufführen, was irgend auf diese Wirkung hin mitarbeiten könnte. Ich will daher theils den Stoff nicht nach allen möglichen Elementen und Richtungen hin behandeln, sondern nur nach den Punkten hin, welche diese Wir-

kung wesentlich hervorbringen, und ebenso will ich die Wirku nicht von allem Möglichen her ableiten, sondern aus diesem b stimmten Stoff. Beide bestimmen einander auf den für die Pr digt angemessenen Umfang hin.

3. Kündigt man am Schlusse des Eingangs sein Thema förm lich an, so ist Dreierlei möglich, man nennt entweder das vol Thema, das Ineinander von Stoff und Zweck, oder den Sto oder den Zweck. Das Erste geschieht selten in ganz vollendet Form, weil es oft zu umständlich wäre; das Zweite und Dri geschieht niemals rein, weil im Stoffesthema der Zweck, und i Zweckesthema der Stoff mit angedeutet werden muss. Son nennt man, wenn ein Thema, doch immer das ganze und wahr aber in ungleicher Vollständigkeit, selten ganz vollständig, a häufigsten in causaler, oft aber auch in finaler Betonung, di noch häufiger vorkäme, wenn die Prediger sich ihren Zweck im mer so klar machen würden wie den Stoff. Dass die Ankündi gung meist ein Causalthema nennt, ist darum in der Ordnung weil es meist nicht angemessen sein kann, dem Zuhörer vo herzusagen: das und das will ich mit meinem Stoff in dir wir ken. Vergisst aber der Prediger seinen bestimmten Zweck, s wird er aus dem Oratorischen ins Abhandeln sich verirren un dem Stoff an sich nachgehen.

4. Die beiden Themata sind immer vorhanden, nur werde sie nicht immer gehörig mit einander verknüpft, z. B. bei de Manier, zuerst Auslegung, dann Nutzanwendung zu geben, wovei in der Lehre von der Partition näher zu handeln sein wird Ebenso hat man sich oft begnügt, die Nutzanwendungen nur al viele zu handhaben, ohne dieselben auf Einen letzten Zweck zu beziehen. Dann ist die Absicht nur in Form der Partition nicht auch das Thema vorhanden, was gleich zu beurtheilen ist wie wenn dem Stoff das zusammenfassende Thema fehlt.

§ 178. Das Thema, ob es mehr causal oder mehr final gegeben werde, lässt sich entweder nur formell oder materiell ausdrücken, d. h. als blosse Einrahmung oder als wirkliche Bezeichnung seines Inhaltes. Bei der Vorherankündigung wird in der Regel das Causalthema materiell, das Finalthema hingegen nur formell mitgetheilt.

1. Das Thema jeder Predigt, sowohl das stoffliche, welches e zu behandelnde causa nennt, als das zweckliche, sind mate- ell, d. h. sie drücken einen bestimmten Inhalt wirklich aus, id müssen so den Zuhörern auch mitgetheilt werden. An sich ebt es also keine blos formellen Themata. Wohl aber für die rausankündigung des Thema's am Schlusse des Eingangs oder einzelnen Theilen der Predigt selbst entsteht die Frage, ob e Vorausankündigung das Thema wirklich materiell ausdrücken, er nur formell nennen wolle[1], ob nur gesagt werde, worüber, er auch, was man darüber sprechen wolle.

2. Die nur formellen Ankündigungen des Thema's sind das Ueb- chere, weil in den meisten Fällen das rhetorisch Zweckmässigere; s ist leichter, die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu fesseln und a spannen, wenn sie die Ergebnisse mit suchen, als wenn man nen diese vorher schon nennt. Ganz vollständig angekündigte Themata kommen darum selten vor.

3. Materiell ausgedrückt werden fast nur die Causalthemata, ie Finalthemata dagegen nur formell; denn während es oft weckmässig ist, den zu behandelnden Stoff im Voraus genau anzu- eben, wird es selten zweckmässig sein, die beabsichtigte Wirkung orher schon ebenso genau anzukündigen. Daher sind Ankün- ligungen des Finalthema's fast immer nur formal gehalten, z. B. ls Frage. Uebrigens auch die causalen Themata lauten oft nur cheinbar material, während sie in der That formal sind, etwa uch als Frage, oder als Ueberschrift, z. B. ich spreche von der Demuth, denn damit ist durchaus nicht angegeben, was ich von hr sagen werde.

4. Die nur formale Ankündigung des Thema's lässt sich in verschiedenen Fassungen ausdrücken. Hauptsächlich in Form einer Frage, welche das zum Subject nöthige Prädicat oder um- gekehrt eben nicht nennt, sondern als das zu Suchende in's Auge fasst. Ferner in Form einer blossen Relation, Beziehung, Kategorie, welche sich als indirecte oder geradezu directe Fra- gen gestalten könnten, z. B. über das Verhältniss der Auferste- hung des Herrn zu der unsrigen, über den Zusammenhang der

[1] *Erdmann*, Wie soll die Predigt beschaffen sein? Theol. Stud. u. Kritik. 1834. S. 577 f. 588. — *Palmer*, S. 485 f. — Meine Darstellung Schleier- machers als Predigers, S. 76 f.

Weihnacht und Himmelfahrt, des Anfangs und Ausgangs der irdischen Erscheinung Christi u. dgl. m. Endlich in Form von Ueberschriften wie: der Kampf in Gethsemane, der letzte Ausruf des Herrn u. dgl.

§ 179. Da die Predigt aus einem Texte hervorgehen oder doch sich an ihm bewähren soll, so muss das Thema textgemäss sein, entweder aus diesem hervorgehend oder auf ihn zurückgehend.

1. Das Verhältniss des Thema's zum Texte ist für die Predigt entscheidend wichtig. Bedarf die Predigt eines Textes (§ 83) und soll sie sich auf diesen gründen, so muss ihr einheitlicher Grundgedanke, d. h. das Thema, textgemäss sein. Diese Forderung ist besonders durchgreifend und oft übertrieben von den Reformirten gestellt worden, weniger schroff und nicht selten allzu lax von Lutheranern, wie dieses Verhältniss bei der freien, hier vorgeschriebenen und stehenden Texten sich bilden musste. Dort hat sich mehr die analytische, hier mehr die synthetische Predigtweise Bahn gebrochen.

2. Die ältern, noch rein reformirten Lehrbücher sprechen eigentlich nicht von dem, was man Thema nennt, sondern nur von der Proposition als einem Punkte der Einleitung. Bei der Predigt selbst ist dann nicht mehr von der Proposition die Rede, sondern von der Auslegung und Anwendung des Textes, wie wenn man gar kein Thema gewonnen hätte, oder de confirmatione, confutatione et conclusione, wie bei Hyperius. Nur die ganze Predigt wird als Verkündung des Textes aufgefasst, daher das Compd. rhet. eccl. pag. 11 sagt: Inventio adstricta sit selecto et praelecto textui, ut textus explicetur et ad auditorum aedificationem applicetur; pag. 22: Propositio et partitio textui sit adaequata, quae nihil eorum quae absunt a textu addat, nihil eorum quae adsunt demat; ja sogar: Propositio est simplex, cum textus nonnisi unum thema tractandum proponit, tum ejus indicatio est ipsa propositio; vel distributiva, qua duo plurave in praesenti textu comprehensa themata enumerantur, quorum enumeratio simul et propositio est et primaria partitio. Ein vom Text unterschiedenes Thema will also gar nicht herauskommen; er selbst ist das wahre Thema, ja wenn er nicht

ls Einheit, sondern als Mehrheit sich darstellt, so ist diese ehrheit von Punkten oder die Partition das Thema. Diese anze Theorie hat nur die analytische Predigtweise im Auge nd lässt es oft auch bei der blossen Homilie bewenden. Die roposition und Division, welche im Eingang gegeben wird, will icht mehr sein als eine Darlegung des Textes in seinen Hauptunkten und seiner allfälligen Einheit, die Predigt selbst führt ber weniger diese Proposition aus als den Text, und die Hauptorderung, welche dem Thema gilt, dass es erschöpfend und ein ausgeführt werde, ist auf den Text bezogen, weil dieser n Wahrheit das Thema ist.

3. Während die reformirte Kirche so für ein biblisches Preigen gesorgt hat, zeigt sich in der lutherischen weit früher die nweisung zu dem so zu sagen kirchlichen Predigen, welches len von der Kirche gläubig angeeigneten und lehrhaft verarbeieten christlichen Stoff am Kanon der Schrift vorträgt. Die einnal hergebrachten Perikopen genügen als Texte, denn man preligt über ein an der Perikope freilich zu bewährendes Thema, welches von sich aus getheilt und verarbeitet wird. Wer könnte uch über jährlich wiederkehrende Texte so predigen, dass nichts gebracht würde, als nur was der Text giebt, und Alles gebracht würde, was der Text giebt. Nicht vom Text, nur vom Thema gilt hier diese Forderung[1]. Während die Reformirten sogar den Altarreden Texte zum Grunde zu legen lieben, sind bei den Lutheranern sogar Predigten ohne Text, z. B. von *Harms*, vorgekommen, ja selbst die Manier, am ersten Adventsonntage das für das ganze Jahr an allen Perikopen durchzuführende Thema anzukündigen, z. B. Christus der beste Handwerksmann, so dass jede einzelne Predigt dann am Typus irgend eines Handwerks ausgeführt wurde[2]. Abgesehen von solchen Ausartungen geschmackloser Zeiten und Personen ist durch die lutherische Homiletik die wohlberechtigte synthetische Predigtweise, welche ein vom Texte unterschiedenes christlich-kirchliches Thema ausführt, angebahnt worden.

4. Die Union in der Homiletik besteht darin, dass die Predigt textgemäss sein und dennoch ein vom Texte zu unterschei-

[1] *Erdmann* a. a. O. S. 578 f.

[2] *Schuler* a. a. O.

dendes Thema haben soll, somit als analytisch-synthetische er ihre Vollkommenheit erreicht, so zwar, dass auch bald der an lytische, bald der synthetische Charakter vorherrschen kann. I erstern Falle geht das Thema und durch dasselbe die Eintheilung aus dem Texte hervor, im letztern wird es blos auf den Text zurückgeführt und an ihm bewährt, verfolgt aber seinen selbstständigen Gang. Fehlt der eine oder andre Charakter ganz so entsteht keine Predigt, sondern ein elementarisch-homiletischer Vortrag. Die Rede kann auch ohne Text christlich und biblisch sein, aber sie wird keine Predigt, mag sie auch scheinbar einen Text haben; die Textauslegung aber, wenn sie es zu keinem vom Text unterschiedenen Thema bringt, wird auch erbauliche Bibelauslegung und reine Homilie sein, aber keine Predigt. Das Zürcherische Compd. rhet. eccl. erreicht also die volle Predigt noch nicht, wenn es pag. 24 sagt: Partitio (mit welcher die propositio zusammenfallen könne) sit ipsius textus explicandi non vero rerum ab ipso ecclesiaste dicendarum, aut locorum communium, quos tractare constituit, enumeratio. In textus partitione ipsius spiritus sancti ordo religiose observandus, non vero alius, quem tu audacter nimis concinniorem censes, invehendus. Diese fast superstitiöse Pietät gegen die Form der Schriftabschnitte vergisst den Unterschied der geschriebenen Schrift und des zu predigenden Gotteswortes; denn sei die Ordnung und Form des Schrifttextes noch so schlechthin inspirirt, so ist es eben Inspirirung einer Erzählung, eines Lehrbriefes, nicht einer Cultuspredigt. Da der Prediger weder als Erzähler auftritt, noch als Briefschreiber, so muss er einen oratorischen Gang wählen, mit welchem die Gliederung einer evangelischen Sentenz oder Erzählung nur zufällig zusammentreffen könnte. Auch die reformirte Praxis ist daher, sobald die ausgebildetere Predigt erreicht war, über diese Homilientheorie weit hinausgegangen, und zwar nicht erst, seit man lutherischen Mustern folgt, sondern schon in *Saurin* u. A. — Auf der andern Seite sind die Einseitigkeiten der lutherischen Theorie, welche die Predigt nur sehr zufällig an den Text knüpfte, dort ebenfalls einer bessern Praxis und Theorie gewichen. Selbst die *Reinhard*'sche Gewandtheit im Textbenutzen und Fruchtbarmachen[1]

[1] *Reinhard*, Geständnisse, 2. Aufl. Sulzbach 1811. S. 114.

ilt nicht mehr als das Muster der Vollkommenheit, bleibt aber luster von Gewandtheit, die durch ungünstige Verhältnisse (Pe-ikopenzwang) herausgefordert wurde[1].

§ 180. Das textgemässe Thema ist die, sei es nun ormell oder materiell, causal oder final ausgedrückte Einheit, welche von der Predigt wirklich ausgeführt wird esentlich erschöpfend und rein.

1. Das Thema muss angeben, was die Predigt wirklich aus-ührt, so dass beide einander decken. In dieser begriffsmässi-en Bestimmung finden sich die gewöhnlich aufgeführten Fehler er Themata schon beseitigt:

a. Das Thema dürfe nicht etwas Anderes vorführen, als was die Predigt wirklich bringt, nicht heterogen sein.

b Das Thema solle von der Predigt wesentlich erschöpfend, vollständig ausgeführt werden, somit nicht weiter und allgemeiner sein als die Predigt.

c. Das Thema solle nicht weniger enthalten, als die Predigt, somit nicht zu speciell sein und blos einzelne Theile der Predigt enthalten, so dass andre Theile der Predigt dann als blosse Digressionen erscheinen.

2. Diese Regeln bedürfen aber der Erläuterung. Sie gelten nämlich nur dem vollen Thema, welches causal und final ist, nicht aber unter allen Umständen dem in der Einleitung angekündigten Predigtinhalt, da diese Proposition selten ganz vollständig und exact ist. Es ist daher kleinlich, unsre Regeln auf diese Proposition streng anzuwenden; als ob von der Art und Weise, wie dieser einzelne Satz am Schlusse der Einleitung ausgedrückt wird, der oratorische Werth der Predigt abhange. Der vollständige Ausdruck des Thema's würde oft zu weitläufig, hier nicht schon behaltbar, somit eher verwirrend als förderlich. Nennt man aber das Causalthema, so ist das finale nicht gleich bestimmt hervorgehoben, und umgekehrt. Dennoch ist es in der Regel zweckmässiger, nur das eine zu nennen. Nennt man das Thema hier mehr nur überschriftlich, so verstösst es auch wieder gegen jene Regeln, und doch ist es oft besser, kernhaft

[1] *Theremin*, Demosthenes und Massillon. Berlin 1845. S. 227.

überschriftlich, als mit ausgeführtem Satz die Zuhörer auf den eigentlichen Gegenstand hinzurichten. Auf das im Eingang proponirte Thema lassen sich also diese Regeln nicht streng anwenden; man darf sich aber dadurch nicht verleiten lassen, dieselben überhaupt gering zu schätzen; denn auf das wirklich und genaue Thema der Predigt, welches im Verlauf immer bestimmter auch den Zuhörern sich mittheilt, sind allerdings diese Regeln anzuwenden, da sie aus der Natur des Thema's selbst hervorgehen.

3. Das nur causal proponirte Thema ist ja durch die Einleitung schon näher bestimmt; denn nach angemessener Einleitung versteht es sich von selbst, dass man von dem proponirten Stoff reden will in der durch die Einleitung angegebenen Hinsicht. Ebenso ist dem final proponirten Thema die causa oder der Stoff durch die Einleitung schon sicher genug zugewiesen.

§ 181. Das Thema, wie es proponirt wird, suche eine kernhafte, schlagende, irgendwie ausgezeichnet hervortretende Ausdrucksweise, welche theils die Aufmerksamkeit erregt, theils den leitenden Gedanken als leitenden sicher den Zuhörern einprägt.

1. Etwas Auszeichnendes soll dem leitenden Gedanken, was er in sich selbst ein bedeutender sein muss, schon die Ausdrucksweise geben, in welcher man ihn den Zuhörern mittheilt. Soll die Form immer der Sache entsprechen, so muss der Hauptgedanke der Rede auch in der Form ausgezeichnet sein, und dem Zuhörer leicht gemacht werden, diesen Satz unter allen andern als den leitenden zu erkennen. Dafür giebt es äussere Nachhülfsmittel: man kann es sagen, jetzt nenne man den eigentlichen Gegenstand der Predigt; man kann ihn zweimal oder sehr betont aussprechen; auch die Sitte hilft nach, indem sie die Proposition an das Ende der Einleitung stellt und dann ein Votum oder Gebet folgen lässt, so dass verständige Zuhörer wohl wissen, an welcher Stelle ihnen der Gegenstand angekündigt wird. Aber was hilft das, wenn sie ihn nicht behalten können, wenn er sich nicht durch seine eigne Ausdrucksweise auszeichnet und sich auf ausgezeichnete Art einprägt? Die Homiletik hat also guten Grund, von der Proposition, sowohl des Thema's als der Parti-

ion eine auszeichnende, behaltbare, kernhafte Ausdrucksweise u fordern; nur dass nicht Originalität in affectirter Form unter liesem Vorwande sich einschleiche. Compd. rhet. eccl.: Tituli »artium exprimantur terminis popularibus, paucis, nervosis, qui»us et concionatoris et auditoris memoria juvetur[1]. Bekanntich hat das Streben nach originaler Fassung des Thema's viele Geschmacklosigkeiten erzeugt, welche in den Titeln älterer Predigtbände sich aussprechen, daher der geläuterte Geschmack z. B. *Mosheims* die „schematischen und verblümten Themata" ganz verwirft. Aber die wahre Originalität hat für verschiedene Personen ein verschiedenes Mass: an Reinhard und andern humanistisch gebildeten Predigern wären Themata unerträglich, welche der kernhafte Volksmann des biblischen oder kirchlichen Typus schon bringen darf, wie Harms, Krummacher u. A. beweisen; auch ein Dräseke kann bieten, was einem Schleiermacher nicht anstände. Auf beiden Seiten liegen freilich Ausartungen, das trocken Classische und das phantastisch Populare, welche nur als Verirrungen vorkommen können.

2. Die ausgezeichnete Form der Proposition kann auf verschiedene Weise sich ergeben. *Palmer* S. 489 f. hat die Hauptmanieren zusammengestellt.

a. Die Proposition kann den Charakter einer Ueberschrift haben, besonders bei historischen Texten. Eine Ueberschrift in ihrer kurzen, concreten Ausdrucksweise, gleichsam im Lapidarstyl, unterscheidet sich vom rhetorischen Styl der Predigt selbst und markirt gerade dadurch das Thema als etwas Einziges.

b. Es kann ein biblisch-kirchlicher Terminus gewählt werden, welcher gerade als auffallend oder als naiv einfach sich über die andern Sätze der Predigt hervorhebt, z. B. *J. C. Lavater* über die Immanuelität, Gottmenschheit Jesu, oder dass wir werden sollen wie die Kinder, oder die Geistesarmuth, die Rechtfertigung durch Glauben.

c. Der Gedanke kann in einer scharf eigenthümlichen Färbung auftreten, welche, durch den Text veranlasst, in der Ausfüh-

[1] *Mosheim*, S. 258. — *Tittmann*, § 173. — *Ammon* a. a. O. — *Dahl*, § 85. — *Küster*, S. 236.

rung festgehalten werden will, z. B. bei der Rede des Paulus vor Herodes Agrippa: „das schier oder beinahe Glauben"; am Osterfeste: „wir wollen den Ostermuth suchen", sofern die Freude des Osterfestes als ein muthvoller Glaube will dargestellt werden.

d. Das Thema kann sprichwörtlich gnomisch gefasst werden, z. B. „thue recht, scheue niemand"; „der Mensch denkt, Gott lenkt".

e. Das Thema kann etwa als poetischer Vers, oder in Reimform auftreten, als Bruchstück eines bekannten Kirchenliedes oder als sonst einfach gereimter Satz, z. B. „Wo kommt mir Hülfe her? Von dir allein, o Herr!" was viel nachhaltiger sein mag, als das prosaische: „dass uns allein vom Herrn die wahre Hülfe komme." Indess wird diese Manier nur dann passen, wenn der Prediger auch in der Ausführung, wie z. B. Dräseke, etwas Lyrisches mitwirken lässt.

f. Das Thema kann durch Rhythmus und Wohlklang sich hervorheben, wie Tholucks: „die Stätte seines Scheidens die Stätte seines Leidens"; „geheimnissvoll ist sein Eingang, geheimnissvoll sein Ausgang".

g. Ein sententiöser Text kann als Thema dienen, bei freier Texteswahl nur der gewählte selbst, bei stehenden Perikopen auch ein andres Bibelwort.

h. Das Thema kann mit einem bezeichnenden, in der Predigt festgehaltenen Bilde veranschaulicht werden, z. B. „die Reformation ein aufgehendes Licht"; „die Wirksamkeit Christi als Auferweckung der Todten". Doch können nur vorübergehend in der Bibel etwa vorkommende Bilder weniger geeignet sein, wie das bekannte: „Christus als Bruthenne". Viele Bilder sind vorübergehend schön und edel, welche durch eine ganze Predigt hindurchgeführt, widerwärtig sein müssten, darum auch von der kirchlichen Sprache und Liturgie nicht recipirt worden sind.

i. Selbst Wortspiele, Oxymora, Paradoxa können ein Thema hervorheben, da die Schrift Beispiele dieser Art giebt. Z. B. „die Weisheit der Welt ist Thorheit vor Gott", „dass der Mensch lebendig und doch todt sein kann", „dass bei Gott das Unmögliche möglich wird", „dass der Glaube Berge versetzt", „dass die Sehenden blind werden und die Blin-

den sehend". Harless: „das Wort vom Reiche Gottes ein offenkundiges Geheimniss", „Christus unter die Uebelthäter gerechnet ein göttlicher Rathschluss", „dass Christus durch Untergang siegt, die Pharisäer durch Sieg untergehen", „das Kreuz ein Thron der Herrlichkeit".

k. Es kann irgend eine rhetorische Figur das Thema heben: die Frage, die Ermunterung, der Wunsch, das Losungswort.

3. Diese und andre Mittel, das Thema auch in seiner Form auszuzeichnen, es kernhaft, concret, ins äussere und innere Ohr fallend zu gestalten, sind, auf die rechte, der redenden Person angemessene Weise gehandhabt, berechtigt nicht blos zur Erleichterung des Auffassens und Behaltens, sondern schon darum, weil die Predigt überhaupt nicht abstract-doctrinellen Stoff darbietet, sondern einen anschaulich-concreten. Dieser Charakter des Stoffes soll sich also schon in der zusammenfassenden Bezeichnung dieses Stoffes ausprägen.

b. Die Partition.

§ 182. Der eigentliche Leib der Predigt, im Thema als Einheit zusammengefasst, giebt sich eine bestimmte Gliederung, Partition des Thema's, welche durchaus nicht entbehrt werden kann, darum aber dennoch nicht nothwendig, oft aber zweckmässig am Schlusse der Einleitung sammt dem Thema angekündigt wird.

1. Dasselbe diataktische Verfahren, welches einen Eingang und Schluss vom Leib der Predigt unterscheidet, gliedert diesen Leib, indem das Thema in bestimmte Haupttheile zerlegt wird. Diese Vertheilung des Stoffes ist durchaus nothwendig, wenn nicht ein unordentlich zufälliges Hin- und Herfahren sich einschleichen soll[1], wenn man sicher sein will, dass weder etwas Hergehöriges vergessen, noch etwas Fremdartiges oder Entbehrliches herbeigezogen werde. Schon die Alten fordern das Disponiren für jede Rede. *Cicero* de invent. I, 1. 8: Dispositio est rerum inventarum in ordinem distributio. *Auctor ad Herenn.* I, 11: Dispositio est ordo et distributio rerum, quae demonstrat,

[1] *Herder* a. a. O. 45. Brief. — *Reinhard* a. a. O. S. 143 f.

quid quibus in locis sit collocandum. Die Homiletik wiederholt diese Forderung für das Predigen. *Hyperius* pag. 74: S de pluribus instituitur oratio, divisio adhibetur, membra omnia de quibus ordine sumus dicturi, continens. — Partitio cum propter ordinem rectum in dispositione partium, seu propter docendi methodum, tum etiam illustrandi causa, immo vero et ad memoriam juvandam merito adhibetur.

2. Nicht nur der Redende für sich kann die Eintheilung nicht entbehren, er muss sie auch dem Zuhörer mittheilen, so dass dieser die Predigt in ihrer Gliederung auffasst.

3. Die Gliederung der Predigt muss sich mittheilen wesentlich durch die Art, wie die Predigt als Organismus sich überall dargiebt. Die Eintheilung zum Voraus anzukündigen, kann nicht ebenso unerlässlich gefordert, muss vielmehr oft für unzweckmässig erklärt werden. *Hyperius* hat diese Ankündigung ganz richtig als eine Manier angesehen, neben welcher es auch andre gebe. Pag. 74: — aliquando ponitur initio exordii ... in iis concionibus, quae de re per occasionem oblata habentur; frequentissime vero exordio subjicitur. Pag. 76: Usu venit etiam nonnunquam, ut de pluribus locis sermo fiat, neque tamen ulla usquam praeeunte divisione. Atqui in hoc genere cautio haec adhiberi solet, ut, quoties ab uno loco ad alium fit progressus, quaedam subjiciatur aut conclusio, aut transitio, aut novus locus attentionis, aut alia denique distinctionis nota, ex qua animadvertere auditores citra negotium queant, novum esse prae manibus locum. Dieses allerdings ist das Wesentliche, dass im Fortschritt der Predigt selbst die Aufeinanderfolge der Theile aufgefasst werden kann [1]. Wenn die Eintheilung nicht aus der Rede selbst, sondern nur aus der vorher angekündigten Partition erkannt werden kann: so ist die Rede schlecht, wie eine Fabel, deren Lehre erst noch hinzugeschrieben werden müsste. Man hat leider oft über der Sorge für die unwesentliche Manier des Ankündigens die Sorge für das Wesentliche versäumt, und so gepredigt, dass Niemand die Partition erkennen würde, wenn sie nicht nebenbei im Eingang und bei den Uebergängen dem Zuhörer wiederholt zugerufen würde. Ein Fehler in der Ankündigung der Partition ist weit gleichgültiger als ein unanschaulicher und unoratorischer

[1] *Scholl*, kurzer Entwurf u. s. w. § 76.

an der Rede selbst, welchem die ob noch so präcise Angabe er Partition doch wenig nachhelfen würde.

§ 183. Die Partition als durchgreifende Gliederung er Rede ruht auf den logischen Gesetzen alles geord- eten Denkens, wird aber erst dadurch die oratorische, ass sie in den Dienst des rednerischen Zweckes eintritt; ie hat ihre Vollkommenheit in der Zweckmässigkeit.

1. Die allgemeinen Gesetze der Logik und Grammatik gelten ür jedes ordentliche Denken und Sprechen; aber wie die Prosa nd Poesie diese allgemeinen Gesetze in jedem Gebiete der Lite- atur näher ausbilden, so auch die Beredsamkeit. Mit Recht hat *Schott* § 76 die Anforderungen der Logik an die Disposition der ede und Predigt auf wenige, sich von selbst verstehende Ge- etze zurückgeführt; die Gedankenvertheilung wird niemals den rdnungen alles Denkens widerstreiten dürfen, aber wer wird in er Poesie den Stoff gerade so vertheilen wie in der Prosa, er im Liede wie im Epos, in populärer Mittheilung wie im heoretischen Abhandeln? Auch die Rede hat eine ihr eigen- hümliche, darum oratorische Disposition.

2. Die Regeln, welche das Antilogische hier abwehren, sind llerdings in ihrem Rechte: a) kein einzelner Theil darf iden- isch sein mit dem Thema, denn was ein Theil ist, kann nicht das Ganze sein; b) kein Theil, der gar nicht im Thema enthal- ten ist, kann vorkommen, denn was Theil ist, muss zum Gan- zen gehören; c) die Theile zusammen sollen das Thema er- schöpfen, denn nur in allen Theilen kommt das Ganze zur vol- len Darstellung; d) den Haupttheilen soll nicht eine blosse Unterabtheilung gleichgestellt werden, denn die weitere Glieder- rung eines Hauptgliedes geht nicht unmittelbar aus dem Ganzen hervor, sondern mittelbar durch das Hauptglied; — man wird nicht Beine und Hände, sondern Beine und Arme zusammenstellen, erst am Arm dann den Ober- und Unterarm, erst an diesem die Hand und an ihr die Finger aufzeigen.

3. Indess auch wo alle diese Fehler vermieden sind, kann die Eintheilung dennoch eine ganz verfehlte, unoratorische sein, und umgekehrt eine oratorisch angelegte, selbst wenn sie irgend- wo eine jener Regeln verletzt und theilweise fehlerhaft ist, weit

mehr ausrichten. Ja der Redner kann nicht selten mit Re eine jener Regeln unbefolgt lassen, obgleich er sie anerke Z. B. ein Thema zerlege sich in drei Theile: warum sollte nic der dann zuerst ins Auge zu fassende Theil, wenn er einen Inh at, welcher als schon bekannt und beherzigt vorausgesetzt we den könnte, mit blosser Hindeutung beseitigt werden dürfen i Form einer praeteritio? warum sollte der Logik zu Liebe der Re ner verpflichtet sein, entweder unnöthiger Weise auch diesen Theil auszuführen, oder aber eine andre Fassung des Them und der Partition zu suchen? Gerade die in der Rede so oft vorkommende Präterition: „das und das will ich nicht erst geltend machen, das will ich voraussetzen", zeigt, wie unvermeidlich und berechtigt es sei, die logischen Gesetze nicht als die letzten anzusehen, sondern auf ihrer Basis nun erst das oratorisch Gesetzmässige zu suchen. Sobald das Logische hier die letzte Gesetzmässigkeit sein will, wird sie ein Zwang und ein hemmende Fessel für die wahre Entfaltung der Rede. Dass diesem Zwang gegenüber, so oft die Homiletik ihn irriger Weise geltend gemacht hat, dann ein unordentliches Freisein gefordert wurde, ist begreiflich, aber nur die andre Verkehrtheit. Gegen die ältere orthodox-scholastische Theorie hat die pietistische, gegen neuere z. B. Reinhard'sche Schulgerechtigkeit haben einzelne Vertreter der modern evangelischen Richtung diese andere Verkehrtheit aufbringen wollen, wenn sie das Disponiren überhaupt für unnöthig ausgeben[1] oder der Willkür überlassen.

4. Die Partition der Rede muss die in der Natur der Rede liegende, somit die oratorische, und ihre Gesetze müssen die rhetorischen sein. Das streng und blos Logische als letzte Gesetz herrscht in der wissenschaftlichen Abhandlung: da zerlegt der Stoff sich selbst für unser Denken objectiv, wie er an sich ist und sein Ansichsein uns klar macht. In der Poesie, namentlich der lyrischen, herrscht das subjective Empfinden mit individueller Combination und Gedankenassociation. In der Beredsamkeit herrscht der Wille, welcher einen bestimmten Zweck erreichen will, folglich muss auch das Disponiren diesem Zwecke dienen. *Quinctil.* VII, 1 sagt daher: Dispositio est utilis rerum ac partium in locos distributio. Der Stoff ist nicht an

[1] *Beck* bei *Palmer*, S. 442.

ich abzuhandeln, noch das Empfinden für sich darzustellen, ondern beide als Mittel, den beabsichtigten Zweck der Rede zu rreichen; das πιθανόν, das den Zweck Fördernde ist zu verheilen, so wie es ihn am sichersten fördert[1]. Die Zweckmäsigkeit ist also das Gesetz für die Disposition, der Redner ist arin frei, dass er nur thut, was für seinen Zweck das Rechte st. Dass der Prediger hierin als ein Redner verfahren soll, edarf keines Beweises; die Homiletik hat nicht das Oratorische regzuweisen, sondern es zu seinem einfachen wahren Wesen orgfältig zurückzuführen und es von der Predigt aus als das lomiletische zu gestalten.

§ 184. Die rhetorische Eintheilung fordert ein abatzweises Fortschreiten zum Ziel, so dass, auch wenn Theile entstehen, welche einander logisch coordinirt sind, leren Reihenfolge durch die Beziehung auf den Zweck ler Rede bestimmt wird.

1. Die Rede ist zwar keine absatzlos fortlaufende Reihe von Gedanken, jedenfalls aber ein einheitlich fortschreitender Fluss, ob auch mit Stationen und Ruhepunkten[2]. Alle Kunst, sowohl die eigentliche, schöne, als auch die nützliche, die Kunstmässigkeit, erzeugt gegliederte Einheit; ein Gebäude sucht sich seine geordnete Gliederung, nicht aber Zerspaltung in mehrere kleine Gebäude. So sondern sich in der Rede die Hauptmassen, aber die Absätze sind nicht Klüfte, die Theile nicht besondere kleinere Reden.

2. Die Rede ist ein in der Zeit, nicht im Raume sich ausbreitendes Werk, erscheint somit als ein Nacheinander. Dies muss sich ausdrücken in der Disposition. Sie soll nicht angelegt werden wie für ein gleichzeitig im Raume übersehbares Kunstwerk, dessen Theile neben einander ständen; auch nicht wie ein Baum, aus dessen Stamme die Aeste neben einander hervorgehen. Und doch hat die blos logische Theorie eigentlich diese Dispositionsweise veranlasst. Man begnügt sich mit coordinirten Theilen, führt aus dem Thema als dem Stamme zuerst

[1] *Erdmann* a. a. O. S. 592.
[2] *Schott* a. a. O. § 68.

einen Ast aus bis in die Zweige, springt dann zum Stamme zurück und führt einen zweiten Ast aus u. s. w. Daher dann die Anweisung, die Uebergänge künstlich zu verdecken, die schwierigen, eckigen Uebergänge gefälliger und leichter zu machen. Begreiflich, denn es sind nicht rhetorisch fortschreitende Uebergänge, und doch sollen sie es zu sein scheinen; man ist am Schlusse eines Theiles sehr weit vom Anfang des folgenden entfernt, und soll doch zu diesem übergehen. Bei diesem Verfahren sollten eigentlich, wie ein Schema auf dem Papier, alle Theile gleichzeitig neben einander vorkommen, und nur, weil man beim Reden immer blos Eins nach dem Andern bringen kann, muss der zeitliche Verlauf doch eintreten. Wahre rhetorische Uebergänge wird man hingegen nie verdecken, sondern als solche aufzeigen. Die Rede gleicht eher einem Rohrgewächse, welches in Einer Richtung sich bildet, aber durch Knoten und Ruhepunkte hindurch, die das Bisherige befestigen und relativ abschliessen.

3. Die Aristotelische Logik führt weniger als die Hegelsche zu lebendiger Fortbewegung eines Stoffes; wie aber immer die logische Eintheilung sich ergebe, sie ist noch nicht eo ipso die rhetorische. Die Logik bietet sehr oft coordinirte Theile, deren Reihenfolge für den Stoff selbst gleichgültig ist; was soll dann entscheiden? Einfach der Zweck der Rede. Dies ist das Wahre zu der Vorschrift, man solle rein logisch theilen, dann aber doch die Theile nach dem Gesetz der Steigerung ordnen. Der logische Schematismus ist noch nicht die Kunst des rhetorischen Disponirens, vielmehr schaltet diese über ihn nach Gründen der Zweckmässigkeit. Daher wären die besten Reden und Predigten falsch disponirt, somit schlechte, wenn der logische Schematismus das Letzte sein sollte. Wie könnte *Cicero* bestehen, wenn er eine seiner besten Reden, pro lege Manilia, theilt: 1) de magnitudine belli, 2) de difficultate belli, 3) de optimo duce? Der logische Kleinmeister wird sagen, es sei unlogisch, zwei Eigenschaften des Krieges mit dem Führer zu coordiniren; und doch könnte der Zweck, dass Pompejus mit ausserordentlichen Vollmachten wider den Mithridates gesendet werde, unmöglich besser erreicht werden, als wenn zuerst dargethan wird, wie grosse Interessen bei diesem Kriege auf dem Spiele ständen, sodann wie äusserst schwer der Sieg zu gewinnen sei, end-

ch wie nur Pompejus, und zwar mit sonst zwar bedenklichen, ier aber nöthigen Vollmachten zum Feldherrn ernannt, die Aufabe lösen könne.

§ 185. Durch das besondere Wesen der christlichen 'redigt und ihrer historischen Entstehung ist diejenige :intheilungsweise zunächst dargeboten, welche zuerst ie homiletischen Elemente, die Explication, nachher die ıpplication giebt. Dieses elementarische Eintheilen ignet sich aber nicht ohne Weiteres für die ausgebildete 'redigt; denn es gehört eigentlich nur zur analytischen 'redigtweise, welche den Text, nicht aber ein von ihm ınterschiedenes Thema behandelt.

1. Alles Diataktische vertheilt den Stoff so, dass das Vorausestellte zum Nachfolgenden führt; da nun das Predigen in seier elementarischen Urform erbauliche Bibelerklärung war, die ben erbaulich einwirken wollte, der Text als Stoff, die erbauiche Einwirkung als Zweck gegeben waren: so musste die Urorm alles Eintheilens das Auseinandertreten dieser zuerst unermittelt in einander seienden Grundelemente sein; man explirte, um appliciren zu können; man führte das Causalthema ıus, um das Finalthema folgen zu lassen. Dieses Auseinandereten beider Elemente erscheint als die älteste Abtheilung der ırbaulichen Predigt. Schon die erbaulichen Lehrbriefe des Paulus ;eben sich diese Abtheilung, indem dogmatische Explicationen 'orausgehen und moralische Applicationen nachfolgen. Für die ınalytische Predigtweise ist diese Eintheilung immer als Grundorm erkannt worden. Compd. rhet. eccl. pag. 72: Applicatio ıst ea concionis pars, in qua doctrina pertractata ad certum ıuditorum in fide et vita usum prudenter et pathetice accommodatur. Concionis quasi anima est. Womit sehr richtig zugetanden wird, dass eigentlich erst die Application oratorisch anlringend werde, die Explication aber noch wenig oratorisches ,eben enthalte.

2. Von dieser Urform der Homilie ist die organische Predigt ıusgegangen und allmählig zu Stande gekommen, so dass noch *Mosheim* diese Grundform beibehalten will, und *Ammon* S. 252

sie als die gewöhnliche Form selbst für die synthetische Predigt empfiehlt. Aber diese einfache Urform wird schwerlich der ausgebildeten Predigt genügen. Es liegen ja in dieser Urform schon zwei verschiedene Modificationen, welche eine sehr verschiedene Organisirung des Redeganzen erzeugen. Sehr klar ist dieses gezeigt von dem französisch-reformirten *Chamierus*, Corpus theol. lib. II. cap. 19. pag. 80: Observarunt nonnulli hunc ordinem, ut semper concionem dirimant in duas partes, quarum prior nudam continet explicationem, altera vero applicationem, et ita perpetuo Chrysostomus, cujus homiliae semper exeunt in morale. Das passe indess nur bei kurzen Texten mit blos Einem locus communis (Thema, Hauptsatz); habe man aber, wie Chrysostomus, lange Texte, so liegen viele auf das Leben anwendbare Punkte vor; verschiebe man dagegen alle Applicationen ans Ende, so werde man einige auch anwendbare Punkte dann übergehen, wie denn Chrysostomus gewöhnlich aus vielen nur Einen geltend mache. Weit vorzüglicher sei es, bei jedem explicirten Punkte die Application sogleich anzuknüpfen. Dies sind zwei sehr verschiedene Manieren: entweder man explicirt zuerst Alles und lässt dann das Appliciren nachfolgen; oder man applicirt jeden Punkt, sobald er explicirt ist. Im letztern Falle wird was im erstern die Haupteintheilung ist, blosse Unterabtheilung, und als Hauptheile erscheinen nun die verschiedenen Punkte, deren jeder zuerst explicirt, sodann applicirt wird [1].

3. Das blosse Nacheinanderauftreten beider Elemente ist für die ausgebildete Predigt nicht ohne Weiteres genügend, daher schon *Niemeyer* (Homiletik § 70) es zurückweist und *Schott* § 77 es wenigstens so beschränkt, dass andere Theilungsarten häufiger vorkommen sollen. Das Causal- und Finalthema werden sich in der organischen Predigt nicht blos als Nacheinander verhalten, sondern einander durchdringen, schon darum, weil ein alles Applicirens entleertes Expliciren niemals oratorisch sein kann, und der Prediger in der lebendigen Bewegung sich künstlich hemmen müsste, wenn er alle Zumuthungen und Anwendungen bis in den zweiten Theil abweisen müsste. Das reine Expliciren ist mehr vom Interesse an der Bibel überhaupt, als

[1] Schleiermacher als Prediger, S. 79. — *Kaiser*, S. 185. — *Reinhard* a. a. O. S. 155.

om Interesse der jedesmaligen Predigt herbeigeführt worden. ie Predigt muss zwar auch expliciren, aber immer schon im ienste des erbauenden Zweckes, und darum oratorisch, nicht idaktisch. Daher eignet sich jene reine Urform nur für die rgestalt des Predigens, oder für Zeiten wie die Reformation, o die fremd gewordene Bibel erst wieder bekannt gemacht erden muss, oder wo nicht anderweitig für Bibelerklärung georgt wird; jedenfalls nur, wo man die Texte als Thema stehen isst. Als blos relative Sonderung kann diese elementarische intheilung immer noch vorkommen, aber nur wo sie aus beondern Gründen zweckmässig ist und so, dass nicht explicirt ird, blos damit explicirt sei, sondern damit die Application öglich werde, d. h. im Dienste des Zweckes der Predigt. Dann ird auch das Expliciren ein oratorisches, ein Element der Rede, ährend es des Zweckes vergessend sogleich abhandelnd und nrednerisch sich gestaltet. Die Nichtbeachtung dieses Satzes at jene bald gelehrten, bald pedantisch kleinlichen Explicatioen sich einschleichen lassen, welche zur Erbauung nichts beiragen, somit dieselbe verwirren und hindern.

§ 186. Die Methode, den Stoff zuerst zu erklären und zu beweisen, zu begründen), dann erst anzuwenden, st, wie jede andre, nur dann zu billigen, wenn sie, blos elativ gefasst, die vorzüglichste Eintheilung ist, um die eabsichtigte Wirkung der Predigt sicher zu erzielen.

1. An und für sich ist keine Dispositionsmanier empfehlensverth, so wenig als verwerflich; auch diese durch ihre Genesis ehrwürdige muss nach rhetorisch-homiletischem Maassstab beurtheilt verden. *Thiess* § 173 hat sie mit Unrecht überhaupt verworen. Jedenfalls aber kann sie in der Predigt nur als relative onderung des Explicirens und des Applicirens vorkommen, so lass das erstere schon auf das letztere Bezug nimmt und darum uch dem Zwecke der Rede dient.

2. Wir sehen sie als Sonderung des Theoretischen und Prakischen in verschiedenen Gestalten auftreten, denn nichts Andres ls eine kurze Bezeichnung dieser Eintheilung ist bei Reinhard lie Sonderung der Wahrheit und der Wichtigkeit. Andre sagen: asset uns unser Thema erst darlegen, uns vergegenwärtigen, lann aber auch anwenden, beherzigen und dergl.

3. Selbst in dreitheiliger Form kann dieses zweitheilige Schema auftreten, wenn man 1) erläutern, 2) beweisen, 3) anwenden will, — 1) Beschaffenheit und Umfang, 2) Gründe und Beweise, 3) Folgen und Wirkungen; denn die beiden ersten Theile sind nichts Andres als zwei Momente der Explication für die Zuhörer, das Zweite allerdings schon mehr ein Zumuthendes. Ebenso lässt sich alles Expliciren als Ein Theil fassen, das Appliciren aber als zwei oder mehrere; denn sobald z. B. zwei Dritttheile der Predigt applicativ sind und nur Ein Dritttheil explicativ, werden drei Hauptstationen entstehen, die auch als Haupttheile auftreten wollen.

4. Die Hauptschwierigkeit dieser Eintheilung ist, dass ein Auseinanderhalten der Sache und des praktischen Zweckes der Natur der Rede nicht angemessen ist, somit nur auf Kosten des eigentlichen Charakters der Rede durchgeführt werden kann. Als man die Predigt noch nicht zum oratorischen Organismus erhoben hatte, war diese Theilungsweise die natürlichste, und sie bleibt es, so oft man auf die organische Predigt verzichtet; denn gerade auf dieser Stufe nimmt man die Sonderung selbst nicht genau, und streut schon in die Explicationen einzelne Warnungen, Ermahnungen, Tröstungen, kurz applicative Elemente ein; ebenso, wo die Hauptapplicationen folgen, finden sich immer auch wieder explicirende Elemente. Seit man aber mit den Theilungen Ernst macht und sie genau durchführt, liegt im explicirenden Theil immer die Gefahr, dass der Zweck der Predigt vergessen werde und das Expliciren um seiner selbst willen geübt werde, somit in der Rede ein ganz unoratorischer Theil vorkomme. Dann allerdings ist mit dem Compd. rhet. eccl. zu sagen, erst die applicatio quasi anima est concionis. Warum denn einen Leib ohne Seele so breit vorführen? Offenbar nur im Interesse der Bibelauslegung als solcher, abgesehen vom Zweck der Predigt. Man betreibt Zweierlei, nicht Eines, der Stoff ist nicht ganz in den Zweck aufgenommen, der Zweck nicht ganz in den Stoff versenkt; die Einheit des Actes ist nicht vorhanden; der Zweck erscheint darum nicht wahrhaft als Zweck, sondern nur als Anwendungen, die bei Gelegenheit dieses Stoffes gemacht werden. Erst die Unterscheidung eines Thema's vom Texte beseitigt diese Mängel, denn nun heisst es: Erkläre den Stoff, nicht damit er überhaupt erklärt sei, sonst geräthst du in eine ob noch so po-

ulare Abhandlung; erkläre ihn so, wie es nöthig ist, ihm die eabsichtigte Wirkung zu verschaffen.

5. Passend ist diese Eintheilung: 1) wo die Materie, welhe wirksam werden soll, schwierig ist, unklar aufgefasst, ergessen, missbildet. Dann darf die zusammenhängende Darellung nicht von Applicationen unterbrochen werden. 2) Wo ehr die Einheit des ganzen Stoffes als seine einzelnen Punkte ie Wirksamkeit in sich trägt; denn da ist keine Veranlassung, chon bei den einzelnen Stationen der Explication zu appliciren. npassend also ist diese Manier, theils wo die Materie schon beannter ist, denn da müsste der Prediger ohne allen Grund die albe Zeit dem Explicíren widmen und die sich aufdrängende auptsache verschieben; theils wo die Wirkung von den einzelen explicirten Punkten ausgeht, also auch gleich bei ihnen geend zu machen ist: denn verschiebt man die Applicationen, so ind die Explicationen vergessen und man muss noch einmal das Vesentliche in Erinnerung bringen. Unsere Theilung wird also ier nur Untertheilung. Je vollkommener beide Elemente einaner überall durchdringen, desto vollständiger wird der rhetorische harakter des Ganzen. Expliciren und Appliciren treten dann icht einmal als Unterabtheilung aus einander. Aber nicht jeder toff verträgt dieses; es wird immer auch dieses Theilungsprinip vorkommen können.

§ 187. Wird das explicative und applicative Elenent des homiletischen Stoffes ins eigentliche Thema zuammengefasst, so entsteht die Aufgabe, ihn nach einem ndern Theilungsprincip zu gliedern, so dass das Thema n Theile zerlegt wird. Die nächste Theilungsform des hema's ist die Zerlegung des Hauptsatzes in seine grammatischen oder syntaktischen Glieder; wiederum eine icht an sich schon rhetorisch zweckmässige Manier, welche unächst nur eine mechanische Theilung ist.

1. Die bisher besprochene Eintheilungsweise stammt aus er homilienartigen Predigt her, welche den Text als Thema ehandelt. Die thematische Predigt, allmählig aus jener enttanden, in einheitlichem, sei es nun in Textesworten oder in ndern bestehendem, Satz die Stoffeseinheit ausdrückend und ver-

arbeitend, kann zunächst auch wieder einfach nur die elementarischen Glieder des Satzes als Glieder der Predigt, somit die Analyse des Satzes als Schema der Predigt benutzen. Dies ist eine zweite Grundmethode, welche in mannichfachen Modificationen sich versucht hat. An sich berechtigt kann diese Partition nicht sein, denn sie ist aus der analytischen Texterklärung herübergenommen worden in die synthetische oder thematische Predigt. Bei der Analysis des Textes hatte man Werth darauf gesetzt, alle Partikeln, Glieder, ja Ausdrücke des Textes zu erklären, im 17. Jahrhundert sogar die bekanntesten Wörter, z. B. Berg, Hand u. s. w., so dass *Joachim Lange* wider diese Pedanterie protestiren musste [1]. Auch als die Wolfische Philosophie wider die Formlosigkeit pietistischer Predigt benutzt wurde, kehrte man zu jener Pedanterie zurück [2]. Die Themata wollte man ebenso in ihren Elementen analysiren, obgleich selbstgewählte Ausdrücke diese Sorgfalt weniger verdienen als der Bibeltext.

2. Die mechanische Zerlegung des Satzes in seine Elemente ist aber keineswegs eine wirkliche Eintheilung des Gedankens, der ja in der Verknüpfung der Satzglieder besteht. Gerade vom Gedanken und Satz selbst wird nicht die Rede sein, wenn man theils vom Subject, theils vom Prädicat handelt und die verknüpfende Copula vergisst. Z. B. Der Glaube ist seligmachend. Rede ich nun 1) vom Glauben, 2) vom Seligmachen, so unterlasse ich gerade auszuführen, dass der Glaube seligmachend sei, somit bleibt der eigentliche Gegenstand unberührt. Ich müsste also 3) noch zeigen, dass der Glaube selig macht, und würde hier erst bei meinem Thema anlangen. *Mosheim* S. 294 fordert wirklich 1) Erklärung des Subjects, 2) des Prädicats, 3) Beweis, dass das Prädicat dem Subject wirklich zukomme. Unser dreitheiliges Schema gestaltet sich dann freilich zweitheilig, indem die Erklärung des Subjects und Prädicats in Einen Theil zusammengenommen wird, der dritte somit zweiter Haupttheil wird. Es heisst nun: 1) erklären, 2) beweisen. *Reinhard* gesteht, dass er diese Theilung zwar bisweilen angewandt habe, aber mit Unrecht, denn der letzte Theil sei dann das Thema

[1] *Wagnitz*, homil. Abhandlungen II., S. 40.
[2] *Schuler* II, S. 110.

selbst[1]. Dieses blos formelle Bedenken ist indess Nebensache, wie sich daraus zeigt, dass Reinhard solche Predigten vollkommen billigt, wenn nur das proponirte Thema weiter gefasst werde, so dass es auch den erklärenden Theil wirklich umfasse. Will ich zeigen, dass der Glaube selig macht, warum sollte ich nicht vor dem wirklichen Nachweis die nöthigen Erläuterungen geben dürfen, ohne darum mein Thema zu ändern? unstreitig sind sie von diesem Thema mit umfasst.

3. Wichtigere Einwendungen gegen die Satzanalyse als Partition der Predigt ergeben sich daraus, dass das mechanische Auflösen des Ganzen in seine Elemente eigentlich das Ganze zerstört, nicht aber es geltend macht; dass ferner durchaus nicht in jedem Thema jedes Element einer Erklärung bedarf; dass endlich diese blos logischen Operationen nicht an sich schon rhetorisch sind und für die Rede passen. Es kann sein, dass weder Subject noch Prädicat erst erläutert werden müssen, sondern nur die Synthese (Copula) der Ausführung bedarf; oder dass das Subject vollkommen klar ist und alles Interesse nur dahin geht, das Prädicat zu erläutern, um zeigen zu können, dass es dem Subject zukomme; oder endlich, dass das Prädicat einfach vorausgesetzt werden kann und nur das Subject erläutert werden muss im Interesse zu zeigen, dass gerade von diesem das und das zu prädiciren sei; endlich giebt es auch Themata, welche in gar nichts erläutert oder bewiesen zu werden brauchen, weil es vielmehr darum zu thun ist, dass man eine gar wohl eingesehene Wahrheit auch beherzige und anwende. So wenig kann die Analyse des Thema's in seine Satzelemente an und für sich eine berechtigte Partition der Rede sein.

4. Das Ergebniss ist dieses: Rein isolirt für sich allein, ist gar kein Element des Hauptsatzes fähig als Theil der Rede aufzutreten; denn der Begriff ist nicht an und für sich hier gegeben, sondern in seiner Verknüpfung mit den andern Begriffen. Will ich im angeführten Thema 1) vom Glauben sprechen, ihn erklären u. s. w., so habe ich es nur so zu thun, wie es nöthig ist, um dann zeigen zu können, dass der Glaube selig mache, d. h. ich habe den Glauben so zu erörtern, wie der Zweck mei-

[1] *Reinhard* a. a. O. S. 148. — *Tzschirner*, über Reinhards Geständnisse, S. 199.

ner Predigt es fordert; will ich 2) vom Seligsein reden, so habe ich nicht die Seligkeit an und für sich in jeder möglichen Hinsicht zu behandeln, sondern sie so darzustellen, wie es nöthig ist, um zeigen zu können, dass das Seligwerden vom Glauben ausgehe. Kurz, Subject und Prädicat sind so darzustellen, wie sie für einander sind, damit dann ihre volle Verknüpfung dargethan werden könne. Dass auf die Begriffe, wie sie an sich sind, Rücksicht genommen werde, ist nicht ausgeschlossen, aber die Intention geht auf ihre Synthese hin. Ein Thema, „dass der Glaube Berge versetzt", wird daher die Darstellung des Glaubens durchaus nicht aus der Predigt über das andere Thema entlehnen können; und in wie vielen Thematen der Glaube Subject sein möge, in jedem wird anders von ihm die Rede sein. — Sodann ist auch mit diesem Vorbehalt die Theilungsmanier, von welcher wir sprechen, bald zweckmässig, bald unzweckmässig. Zweckmässig ist sie nur da, wo das Thema nicht ausgeführt und der Zweck der Predigt nicht erreicht werden kann, ohne dass genauer erklärende Erörterungen vorausgeschickt werden über die den Satz constituirenden Elemente. Ist der Zweck ohne das erreichbar, so kann, was an nöthigen Erläuterungen vorkommt, nicht einen Hauptheil oder gar zwei bilden wollen, da sich dieselben im Verlauf der Rede an den veranlassenden Punkten vertheilt beibringen lassen.

5. Die Behauptung, dass die Partition besser dem Prädicat als dem Subject sich zuwende[1], ist insofern richtig, als für Rede und Predigt der Zweck die Hauptsache ist, gewöhnlich aber im Prädicat das Thema mehr angedeutet ist als im Subject, weil die Wirkung selbst ein Prädicat ist. „Der Glaube macht selig" ist nur ein Causalthema, denn es ist nicht gesagt, was der Prediger mit diesem Stoff jetzt wirken wolle; immerhin aber ist es nicht einerlei, ob ich ausführen will, dass die (was sie sei mehr vorausgesetzte) Seligkeit vom Glauben komme, oder dass der (was er sei mehr vorausgesetzte) Glaube die herrliche Wirkung hervorbringe, welche wir Seligkeit nennen. Im erstern Fall beabsichtigt man, die Gemüther zur Aufnahme des Glaubens zu ermuntern, im letztern aber, sie zur Anschauung des Gutes der Seligkeit zu erheben, zum Ringen nach ihrem Heil allerdings

[1] *Köster*, S. 240.

auf dem Wege des Glaubens. Dort ist Glaube das Ziel der Predigt, hier ist er nur das nähere Ziel, die Seligkeit aber das letzte und eigentliche. Finalthemata sprechen, wenn genau formulirt, allerdings den Zweck im Prädicat (mit der Copula) aus, z. B. „Wachet" — d. h. ihr sollt wachend sein. Das Wachendsein, nicht das „ihr" nennt den eigentlichen Gegenstand. Cicero pro lege Manilia hat zum Zweck: Wählet den Pompejus, seid ihn Wählende. Es ist nur eine Inversion, wenn der Zweck als Subject genannt wird, z. B. „Das Reich Gottes sei der Gegenstand eures Trachtens", d.h. seid nach dem Reich Gottes Trachtende. Selbst wo das Subject betont wird, ist der Zweckbegriff dennoch prädicatisch, z. B. „Christus allein sei euch Erlöser", d. h. suchet Christus allein als Erlöser, seid nur ihn als Erlöser Suchende, Anerkennende. Mit diesem Vorbehalt genauer Formulirung des Thema's ist es richtig, dass in der Regel der Prädicatsbegriff das Auszuführende, somit das Eintheilende sei.

§ 188. Eine dritte Methode, den Stoff einzutheilen, ist die topische, welche ihn zerlegt mittelst der Beziehung auf formal logische Begriffe, Kategorien, Topen. Diese, in der sogenannten Topik verzeichnet, sind so verschiedenartig, dass die Methode in mannigfaltigen Gestalten sich verwirklicht. Sie sind nie schon als solche oratorisch.

1. Die Eintheilungsmethode, welche wir am bezeichnendsten die topische nennen, weil sie durch Beziehung des Stoffes, Thema's, auf die sogenannten τόποι, loci der logischen und rhetorischen Topik entsteht, hat sich in ausartenden Perioden des Predigens so verkehrt geltend gemacht, und auch in der Rheinhard'schen Schule einen oft so äusserlichen Formalismus erzeugt, dass Neuere überall nichts mehr von ihr wissen wollen[1], und so der einen Einseitigkeit die andere entgegentritt. Allerdings soll die Homiletik nicht formale Schemata aufstellen, in welche der Stoff dann hineinzubringen sei, nicht Eintheilungen aufbringen, welche vollständig formulirt werden können, ehe man nur den Stoff selbst ins Auge fasst: Schemata, zu denen

[1] *Erdmann* a. a. O. S. 581 f. — *Palmer*, S. 440.

der Stoff noch x, unbekannte Grösse ist, ziemen der Mathematik, nicht der Beredsamkeit. Da aber jede Eintheilung ein formales Schema in sich trägt, welches wiederum für andern Stoff vorkommen kann, so wird man die hauptsächlichsten schematischen Formen erkennen sollen, und kann nichts durch deren Ignorirung gewinnen. Nicht nur die alten Redner haben die Topik geschätzt, *Aristoteles* im Organon, *Cicero* in den Topica und de oratore II, 39. 40., *Quinctil.* lib. V.; auch die besten Homiletiker haben sie angewandt, und schon *Hyperius* eine homiletische Topik bearbeitet, Topica theologica 1573.

2. Zunächst sollte die Topik den alten Rednern die Beweismittel zu finden erleichtern mittelst allgemeiner Begriffe, sie sollte Quellen zur Ausführung beibringen[1]; sie hilft aber nicht weniger auch die genaue Formulirung des Thema's und der Eintheilung finden[2]. Die Bedenken gegen blos topisches Verfahren sind nicht so unbegründet, wie *Kästner* S. 19 meint; es ist aber ein Hülfsmittel für die Entfaltung des Stoffes[3]. Als dienliche loci topici nennt er S. 155: Geschlecht, Arten, Differenz, Eigenschaften, Ursache, Endzweck, Wirkung, Uebereinstimmung, Gegensatz; als nähere loci rhetorici nennt er: rühmlich, schändlich; nützlich, schädlich; angenehm, unangenehm; leicht, schwer; nothwendig, überflüssig; als dialektische loci die alten: quis, quid. ubi, cur cet. Allerdings können alle formalen Begriffe dienlich sein, einen Stoff auszuführen, welcher er sei, z. B. Hühnerei: das Genus führt auf die Substanz, die Merkmale auf Schale u. s. w., die Form auf länglichrund, causa efficiens auf die Henne, finis auf Fortpflanzung des Geschlechts u. s. w. Die Rhetorik und Homiletik wird aber theils nicht alle möglichen formalen Begriffe verzeichnen, theils die logisch-dialektische Topik in eine rhetorisch-homiletische verwandeln, d. h. die in der Rede vorzugsweise vorkommenden formalen Begriffe zu gruppiren suchen, wie *Schott* §. 67. Dergleichen rhetorische loci gab man, seit

---

[1] *Eschenburg*, Entwurf einer Theorie der schönen Wissenschaften. Berlin 1789.

[2] *Kästner*, Ehrenrettung der Topik, in Tschirners Memorabilien II, 2. und Topik oder Erfindungswissenschaft. L. 1816. — *Schott*, in der Zeitschrift für Prediger III, 1 S. 34 f.

[3] *Reinhard*, Geständnisse, S. 117—140.

Aristoteles die Beredsamkeit auf das docere, conciliare und movere zurückführte, als drei Arten, für Erkenntniss, Gefühl und Willen. Dies scheint *Keckermann* zu suchen, wenn er in seiner rhetorica ecclesiact. p. 46 sagt: Selectio est eorum artificiorum, quae ad concionandi usum imprimis prodesse possunt, per certos titulos seu locos communes digestio. Loci communes rhetoricae ecclesiasticae poterunt in tres partes distribui: 1) loci, ubi notentur formulae et res, quae judicantur pertinere ad hoc vel illud caput religionis christianae commode populo proponendum; 2) loci vel tituli practici, qui pertinent ad movendos affectus. 3) Tertia pars contineat a) consignationem praecipuorum schematum, ubi annotentur formulae peculiares connectendi, compellandi, obtestandi cet., b) consignationem descriptionum necessariarum et frequenter occurrentium, ut est descriptio miseriae humanae, peccati, mortis, vitae aeternae — was alles in seiner Topik genauer zu finden sei. — *Hyperius*, Topica pag. 21, beruft sich auf den Ausspruch des Aristoteles über den Nutzen der Dialektik für die ersten Principien jeder Disciplin; gross sei er auch für die Theologie, wie schon Augustin behaupte: Invenire non possumus, nisi certos noscamus locos. Locus, *τόπος*, est sedes, e quo argumentum aliquod sumitur. Loci sunt: notatio, definitio, divisio, causa. Z. B. auf die poenitentia angewandt, erinnere die *notatio* daran, dass man das Wort poenitentia passend erkläre, sie habe ihren Namen inde, quod poena hominem teneat; die *definitio* dann führe auf animi dolorem ob peccata anteacta cum fide remissionis; die *divisio* veranlasse zur Untersuchung, ob man Theile angeben könne: dolor, quem vocant contritionem, et fides; die *causa* sei das Wort Gottes, welches der Sünde den Tod drohe und zur Besserung mahne. So seien die loci Reizmittel für die Invention dessen, was über eine Materie zu sagen sei. S. 57 nennt er als loci maxime frequentati: definitio, genus, species sive forma, differentia, proprium, accidens, divisio, causae, effecta, adjacentia, actus, conjugata, similia, comparata, pronuntiata, repugnantia, honestum, utile, facile, et ceteri non dissimiles. Dass schon für das Finden der Haupttheile einer Predigt viele dieser Topen Hülfsmittel sind, lässt sich nicht leugnen, denn selbst wer daran gar nicht denkt, wird unwillkürlich bei den meisten Partitionen solche loci befolgen.

3. Eine übersichtliche Classificirung der loci ist immer ge-

sucht worden und kann in sehr verschiedenen Methoden brauchbar sein. *Hyperius* pag. 58 erinnert, dass nicht jeder locus für jeden Stoff passe, z. B. an sit? passe bei der causa an mortui resurgant; quid sit? bei der fides; quotuplex sit? auch bei fides, poenitentia und dergl.; quae causae? ebenso. qui effectus? auch, denn fides purificat corda; quae affinia? affinia fidei sunt spes, promissiones Dei; quae contraria? fidei adversatur dubitatio, incredulitas. Die Dialektik zeige weiter (p. 61), welche loci zu welchen quaestiones passen. Ad quaestionem: quid est? censent hosce locos profuturos: definitionem nominis et rei, genus, speciem, differentiam, proprium, accidens. Ad quot partes? divisio vel totum, partes. Ad quaestionem de causis applicant materiam, formam, efficientiam et finem. Quaestioni: quae affinia? dentur conjugata, similia, comparata, honestum, utilia. In quaestione: quae contraria? adhibentur repugnantia et opposita. Das Alles zeigt Hyperius als von der Bibel selbst schon ausgeübt auf und empfiehlt es darum für die Predigt. — Alt ist die Classificirung der Topen nach dem Zweck der Behandlung des Stoffes, indem man versucht hat, die der Belehrung und Ueberzeugung dienenden von den die Empfindung und den Willen unterstützenden zu unterscheiden.

4. Wenn schon Aeltere, wie *Keckermann*, eine besondere rhetorische Topik gesucht haben, so hat *Theremin*[1] bestimmte Grundlagen einer solchen gegeben: „Der Redner hat Plane und Absichten, er muss die Trägheit gleichgültiger Gemüther überwinden, die Widerstrebenden besiegen und mit sich fortreissen. Aber da er kein Zwangsrecht hat und die Freiheit der Zuhörer achtet, so wird er seinen Willen so geltend machen, dass sie, ihm folgend, ihrem eigenen Willen folgen. Er wird geltend machen, was alle Menschen ihrer sittlichen Natur nach wollen müssen; er wird seine jedesmalige Absicht auf eine der Ideen zurückführen, die ein jeder seiner Zuhörer ins Werk zu setzen wünscht. Die ethischen Ideen aber sind Pflicht, Tugend und Glück (Gut). Diese praktischen Ideen erscheinen für die Homiletik christlich-religiös bestimmt: die Pflicht ist Gehorsam gegen Gott, die Tugend Gottähnlichkeit

[1] Die Beredsamkeit eine Tugend, S. 27 f.

in Christus), das Glück die Seligkeit. Jede Predigt wird ihren Gegenstand auf eine oder mehrere dieser Ideen beziehen. Untergeordnete Kategorien entstehen erst durch dies Verhältniss der jedesmaligen Absicht zu diesen praktischen Ideen. Finde ich dunkle Begriffe darüber vor, durch welche der Zuhörer gehindert wird, das, was ich für Pflicht, Tugend und Glück erkläre, als solches zu erkennen, so muss ich erklären; hält man die Zumuthung für unausführbar, so muss ich sie als möglich, hält man das Behauptete für unrichtig, so muss ich es als wirklich darthun — Wahrheit, Möglichkeit, Wirklichkeit".

§ 189. Da jede Vertheilung und Gliederung eines Gedankengebietes auf allgemeinen Kategorien ruht: so lassen sich auch die elementarische und die syntaktische Theilungsmethode auf die topische zurückführen, und es lässt sich somit eine rhetorisch-homiletische Topik anlegen, die allen und jeden Eintheilungsarten der Predigt zum Grunde liegt.

1. Unsre erste, die elementarische, und unsre zweite, die mechanische oder syntaktische Theilungsmethode, ruhen selbst auch auf topischen Kategorien, so dass alle und jede Eintheilungsarten, genauer besehen, topische sind. Wird der Begriff des homiletischen Stoffes in seine Elemente zerlegt, in Explication und Application, so sind dieses selbst auch allgemeine Kategorien: das Expliciren ist Erläuterung und Beweis, das Appliciren ist Nutzanwendung. Wird der Hauptsatz in seine Satztheile zerlegt, so heisst das immer: die Hauptbegriffe zuerst erklären, sodann erst ihre Synthesis beweisen. Eine vollständige rhetorisch-homiletische Topik umfasst also die Kategorien zu jeder möglichen Eintheilungsweise. Erklären, Beweisen, Anwenden sind selbst Topen, Wahrheit und Wichtigkeit nur andere Namen.

2. Eine erschöpfende Classificirung der Topen lässt sich nicht geben, wohl aber nach irgend einem Theilungsgrunde eine Uebersicht. *Kaiser* S. 189 folgt der Kantischen Kategorientafel: 1) Qualität: Verneinung des Falschen, Bejahung des Wahren; 2) Quantität: Allheit, Besonderheit, Einzelheit; 3) Relation: kategorisch, hypothetisch, disjunctiv; 4) Modalität: möglich, wirk-

lich, nothwendig. — Es ist leicht, diese Tafel zu erweitern. Z. B. auch die Form der Zeit weist uns auf Topen hin: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, oder Anfang, Fortschritt und Ausgang; auch die Form des Raumes: Nähe und Ferne, diesseits oder jenseits.

3. Die Topen sind niemals schon ein rhetorisches Theilungsschema. Hauptsache ist also, theils dass sie nur als Hülfsmittel benutzt werden, welche das Finden der rhetorischen Eintheilung erleichtern; theils dass die jedesmalige Natur und der Zweck der Predigt die angemessenen Eintheilungsgründe aus sich selbst heraus bilde, somit das topische Schema, falls es vorher entstanden wäre, adoptire und als das seinige erkenne. Das antithetische Theilungsprincip der Qualität kann nur da zweckmässig sein, wo eine Wahrheit von, ihr anhaftenden, Irrthümern zu befreien wichtig ist. Als Haupteintheilung wird es auftreten, wenn bedeutende Irrthümer am ganzen Stoff haften; nur als Unterabtheilung hingegen, wenn der Irrthum mehr an den verschiedenen Punkten des Stoffes haftet. Schon das Thema wird diese Theilungsart andeuten, z. B. „Dass nur der Glaube selig mache“: 1) Anderes, die Werke, nicht, sondern 2) der Glaube. Sind vorauszusetzende Missverständnisse unbedeutend oder leicht zu beseitigen, so wird die Einleitung oder irgend ein Punkt in der schon anders getheilten Rede zur Confutation Gelegenheit geben. — Die Topen der Quantität sind zweckmässig, wo ein Stoff noch seinem Umfang aufgezeigt werden muss, z. B. Wohlthätigkeit gegen alle Geschöpfe, Menschen, Christen u. s. w. — Die Topen der Relation sind zweckmässig, wo stufenweise ein Satz immer bestimmter erhärtet werden will, der zuerst nur disjunctiv als Entweder Oder eintritt, sodann als Position des einen Lemma, aber noch an eine Bedingung geknüpft, hypothetisch, endlich rund und rein kategorisch. Z. B. die Demuth sei 1), da sie gerühmt und auch getadelt wird, entweder eine Tugend oder ein Fehler (sehr oft muss der Redner ein halb schwankendes Meinen so zum entscheidenden Entweder Oder hindrängen); 2) wenn der Mensch (selbstherrlich wäre, so müsste die Demuth ein Fehler sein, wenn er aber) ein von Gott abhängiges, irrendes Geschöpf ist, so muss sie ihm ziemen; 3) kategorisch behauptende Durchführung des Satzes. Oder „dass der Glaube rechtfertigt“: 1) entweder die Werke oder der Glaube;

2) der Glaube, wenn er Kraft hat durch die Liebe thätig zu werden; folglich 3) der Glaube, da er die Werke, diese aber nicht ihn erzeugen. — Die Topen der Modalität sind zweckmässig, wenn vorauszusetzen ist, dass das zu Behauptende, Zuzumuthende auf grosses Widerstreben stösst. Z. B. „die Erlösung ist möglich, wirklich geworden und durchaus nothwendig, wenn wir nicht untergehen wollen". Sehr verwandt sind die Kategorien: wünschenswerth, schwierig und doch möglich und nothwendig — ein Schema, dessen rhetorische Gestalt bei Cicero pro lege Manilia vollendet erscheint. Auch: Bedeutung einer Forderung, Schwierigkeit, Sieg über diese; oder: Bedürfniss und Befriedigung, oder: Ziel in seiner Ferne, Erstrebenswürdigkeit, Hülfsmittel u. dgl. [1].

4. Topische Schemata sind also blosse Hülfsmittel, welche das Finden der im Stoff und Zweck liegenden Eintheilung erleichtern: nie aber eine Autorität an sich; solche Schemata sind nie zu belassen, wie die Topik sie giebt, sondern erst rhetorisch zu gestalten, d. h.: haben sie finden gelehrt, welche Entfaltung der Stoff hier anstrebt, so entwickle man diese nun aus ihm selbst und bleibe nicht bei dem äussern Hülfsmittel stehen. Dem geübtern Redner ist das Hinsehen nach diesen äussern Mitteln der Invention nicht mehr Bedürfniss, das formale Gesetz und Schema ist ihm von vorn herein schon im concreten Stoff selbst erkennbar. Dass aber irgend Jemand geordnet reden könne, ohne von selbst nach topischen Schemen zu verfahren, ist eine Behauptung gleich der andern, als könne Einer ordentlich denken und sprechen, ohne dass es vermöge logischer und grammatischer Gesetze und Ordnungen vor sich gehe. Leibliche Verrichtungen sind dieselben, ob das Subject ihre Gesetze kennt oder nicht; geistige, zu überlegende Functionen aber können des Bewusstseins ihrer eignen Methodik nie ganz entbehren, wenn sie ihren Begriff erreichen wollen. Das sich heroisch und genial geberdende Ausstossen aller Beachtung der Topik aus der Homiletik ist somit als unverständig zu meiden; ganz richtig aber ist die Einsicht, dass alle möglichen Erkenntnisse topi-

[1] Unsre Beispiele wollen nur die rhetorische Form überhaupt veranschaulichen, nicht aber wirkliche einzelne Schemata sein, welche der Verfasser in seinen Predigten überall concret ausgebildet gestaltet hat.

scher Kategorien noch nicht die diataktische Virtuosität des Redners ausmachen.

§ 190. Die Eintheilung des wirklichen Thema's ist immer eine wirklich materielle, wird aber sehr oft in der Predigt nur formell eingeführt, so dass dann die materiellen Hauptgedanken als Unterabtheilungen erst eintreten.

1. Wie das Thema immer einen wirklichen Gehalt hat, somit materiell ist, aber blos formal angekündigt werden kann (§ 178), so dass, nachdem Text und Einleitung den Stoff vorgeführt haben, das Thema nun blos eine Verhältnissbestimmung hinzufügt: so ist auch jeder Theil des Thema's ein wirklich materieller Gedankengehalt; aber ankündigen und einführen kann man die Theile vollends rein formal: z. B. wir wollen sehen, was im Thema 1) nicht liege, 2) was hingegen darin liege; oder wir wollen es 1) erklären, 2) beweisen, 3) anwenden. Eine Predigt über den Segen des Gebets könnte ihn 1) erläutern, 2) nachweisen, 3) daraus Folgerungen ziehen — somit die Disposition rein formal anlegen; oder es könnte eine materielle Theilung denkbar sein 1) des Lob-, 2) des Dank-, 3) des Bittgebetes, wenn der Subjectsbegriff, — 1) es erleuchtet, 2) beruhigt, 3) heiligt uns, wenn der Prädicatsbegriff getheilt werden müsste, denn das Thema ist eigentlich, dass das Gebet segnend sei. Wie man die Eintheilung ankündigt, so wird man sie dann auch einführen; bei formaler Ankündigung wird auch im Einführen jedes Theils von dem formalen Begriff ausgegangen.

2. Die Ankündigung der Theile ist bisweilen formal und material zugleich, wenn sich diese combinirte Propositionsweise dennoch kurz und gedrängt fassen lässt. Z. B. Die christliche Liebe ist 1) unbegrenzt in ihrem Umfang, 2) durchdringend in ihrer Kraft. „Sie ist unbegrenzt und durchdringend" wäre materiell, hingegen „wie sie sei in ihrem Umfang, wie in ihrer Kraft" wäre formell gesprochen. Das Beispiel zeigt übrigens, dass formelle und materielle Begriffe nur relativ einander entgegengesetzt sind; denn in Vergleich mit „Umfang" ist „unbegrenzt" ein materieller Begriff, der aber ein formeller wäre in Vergleich mit den bestimmtern Punkten, in denen das Unbegrengte der Liebe dann aufgezeigt wird.

3. Sind die Hauptheile nur formal gefasst, so werden die Untertheile eines jeden den materiellen Gedankengehalt nennen; sind hingegen die erstern materiell ausgedrückt, so werden die letztern leichter nur formal sich einführen. Jedenfalls wird es kaum jemals zweckmässig sein, Ober- und Untertheile formal einzuführen, denn dadurch entstände ein weitschweifiges formales Präambulum, ehe man mit den Hauptgedanken selbst käme. Aehnlich verhalten sich Thema und Hauptheile; beide mehr formal einzuführen, geht nicht leicht an: je weniger das Thema, desto mehr müssen gleich die Theile materiell auftreten. Dennoch sind auch diese Regeln nicht Satzungen ohne Ausnahmen. *Schleiermacher* hat bisweilen völlig formale Propositionen gegeben, z. B. wo er wenig Bestimmteres nennt, als: Wir reden vom Gegenstande des heutigen Festes nach seiner Beziehung 1) zum christlichen Glauben, 2) zur Liebe. Der formal in Erinnerung gebrachte Gegenstand war eben durch das Fest, durch Text und Einleitung den Zuhörern schon mitgetheilt, und sehr wichtig konnte es nicht sein, ob dieser Gegenstand, den vielleicht der letzte Gedanke des Eingangs vorgeführt hat, in der Propositionsformel wiederholt wurde oder nicht, wenn er nur sicher mitgetheilt war.

4. Ob eine mehr formale oder materiale Proposition der Eintheilung passend sei, muss der Zweck der Rede, bezogen auf gerade dieses Auditorium, jedesmal bestimmen; ebenso ob man nicht einmal die Form der Eintheilung vorher ankündige: das Beste ist einfach das, womit der beabsichtigte Eindruck am vollständigsten erreicht wird, das was des Zuhörers Interesse am meisten bis ans Ende fesselt und erhöht. Zu viel vorher anzukündigen kann oft nicht zweckmässig sein, ja man möchte sagen, dass niemals mehr, als zur Orientirung der Gemeinde unerlässlich ist, wenn sie sicher soll folgen können, vorherzusagen sei.

§ 191. Die Natur der Predigt fordert eine aus dem Begriff des Homiletischen jedesmal concret hervorgehende psychologische Eintheilung. Die Elemente dieses Begriffs sind: stoffliche Explication und zweckliche Application einer im Texte begründeten Aussage, beide nicht aus einander gerissen, aber doch irgendwie beziehungsweise unterschie-

den; denn sei die Predigt noch so sehr eine bestimmtem Zweck dienende Rede, so ist doch der Stoff theils als das die Wirkung Hervorbringende, theils als der biblisch-kirchliche überhaupt so wichtig, dass seine klare und vollständige Mittheilung selbst mit Zweck ist.

1. Nach Darlegung der elementarischen, syntaktischen und topischen Eintheilungsschemen, welche an und für sich und ohne Weiteres niemals schon die aus dem bestimmten Inhalt der Predigt hervorgehende Partition sind, ist nun die Natur der wahren Predigteintheilung näher zu charakterisiren. Sie ruht auf dem Begriff des homiletischen Vortrages selbst, wie er oben entwickelt worden ist, theils als Darstellung eines biblisch-begründeten Gehaltes mit pastoraler und halieutischer Abzweckung (§ 70), theils als individuelle Ausprägung des Gemeinglaubens (§ 75) und als oratorisch bestimmter Vortrag (§ 87). Der volle Begriff war zusammengefasst: die durch Verbindung, Zumuthung und Erweckung aus dem göttlichen Worte bezweckte Erbauung (§ 92). Die einfachen Grundelemente sind also Darlegung und Anwendung, welche in beziehungsweiser Sonderung die Grundform der Predigt constituiren, ob beide nun als Haupt- oder Unterabtheilung, oder erst als Gruppirung einzelner Untertheile auftreten, oder einander überall durchdringen. Jedenfalls kommt die Darlegung nur vor schon in Beziehung auf beabsichtigte Anwendung, und diese als durchaus auf der Darlegung ruhend.

2. Erst der beabsichtigte Zweck macht den Vortrag auch darlegenden Theils zur Rede (§ 93); dennoch ist der darzulegende Stoff als heiliger, aus der vielfach der Vermittlung mit unserm Verständniss bedürftigen Bibel abgeleiteter[1], die beabsichtigte Erbauung nicht vom Redner entlehnender, sondern sie in sich selbst tragender so wichtig, dass der Stoffesmittheilung als solcher ein grösserer Werth beigelegt werden muss, als in weltlicher Beredsamkeit, wo der Stoff oft nur Mittel zum Zweck wird (§ 161). Die Stoffesmittheilung ist selbst mit Zweck, soweit sie den Punkten des Stoffes sich widmet, welche erbauen, und hat sich als Erklärung, Beweisführung neben der zwecklich-

[1] *Ficker*, S. 75 f.

ien Anwendung selbst so sehr geltend gemacht, dass der Zweck ben als Anwendung des Stoffes behandelt worden ist, was freich die vollendete Predigt noch nicht erzeugt, sondern eigentch nur Homilien hervorbringt. Die Predigt wird erst, wo man, att bei Gelegenheit der Explication auch einige Applicationen u machen, diese vielmehr als Zweck des ganzen Vortrags beandelt.

3. Daraus folgt, dass der Prediger seine diataktische Meditaon zuerst auf die Frage zu richten hat, in welcher Weise die rklärende Stoffesmittheilung und der hervorzurufende Eindruck us einander treten sollen, ob im Ganzen, oder an bestimmten unkten als deren Unterabtheilung, oder nur in der fortlaufenen Ausführung selbst; denn dass beides gar nicht sich sonere, kann nicht denkbar sein, noch weniger, dass das eine lement ganz fehle. Die erste Form ist die von einem explirenden und applicirenden Haupttheil, und tritt ein, wo ich den anzen Stoff mitgetheilt haben muss, ehe ich den beabsichtigten indruck hervorbringen kann.

4. So oft hingegen die Hauptintention sich nicht befriedigen ann im Sondern des Explicirens und Applicirens, wird dieses eides gemeinschaftlich einzutheilen sein nach den entscheidend ichtigen Hauptpunkten, welche sowohl explicirt als applicirt erden müssen, damit der bezweckte Eindruck hervorgerufen erde. Diese Hauptpunkte ruhen immer auf einer Gruppe von opischen Kategorien, können daher mittelst dieser leichter gefunden werden, sind aber die fertige Eintheilung erst dann, wenn sie als die naturgemässe Entfaltung dieses zu diesem Zwecke vorzutragenden Stoffes erkannt sind. Von hier aus wird das rhetorische Interesse die logischen Topenverhältnisse handhaben und näher gestalten.

5. Die syntaktische Zerlegung des Thema's in seine Bestandtheile kann, als nur mechanisch anatomirend, nicht schon eine berechtigte Eintheilungsweise sein; sie wird immer entweder in die elementarische zurückgehen, d. h. Erklärung und Beweisführung des im Subject oder Prädicat liegenden Stoffes der Anwendung vorherschicken, oder sie wird sich als eine topische Eintheilung ausweisen, denn auch Erklärung, Beweis, Anwendung sind topische Kategorien. Jedenfalls muss jede Predigt diejenige Zerlegung suchen, welche der Stoff sich giebt, wenn er diesen

Zweck wirken will und zwar bei diesen Zuhörern, wodurch die psychologische Zweckmässigkeit erst erreicht wird.

§ 192. So viele Gattungen von Predigten es giebt, je nach den verschiedenen Arten des Zweckes: eben so viele Arten von Grundschemen wird es geben.

1. *Hyperius* versucht S. 49, nachdem er die Predigt überhaupt abgehandelt hat, verschiedene Arten zu unterscheiden und das allgemein Gelehrte auf jede derselben anzuwenden. Diese Aufgabe ist anzuerkennen, aber welches sind die Predigtarten? Es ist klar, hier kann es sich nur von solchen handeln, welche nach den verschiedenen Arten des Predigtzweckes sich ergeben. Die drei Arten der Reden, welche von der alten Rhetorik aufgestellt wurden, das genus demonstrativum, deliberativum et judiciale, genügen ihm nicht für die Predigt[1]. Er leitet aus der Schrift selbst fünf von der Verschiedenheit des Zweckes bedingte Predigtarten ab (S. 50), das genus doctrinale, redargutivum, correctorium, institutivum et consolatorium, so dass noch Mischungen dieser Arten als genus mixtum beigefügt werden. Dass aber dieses wirklich verschiedene Predigtarten seien und darum auch besondern Eintheilungsarten, lässt sich nicht behaupten. In Wahrheit liegt nichts Anderes dieser Classificirung zum Grunde als die Dreiheit der Seelenkräfte, auf welche der Prediger wirken will: man will entweder Erkenntnisse fördern, sei es durch Belehrung über das Wahre oder durch Widerlegung des Falschen, oder man will den Willen bestimmen, sei es durch positive Aufmahnung oder negative Abmahnung, oder man will das Gefühl erregen, was eigentlich ebenfalls positiv und negativ geschehen kann, hier aber ohne diese Unterscheidung in den Begriff des Tröstens zusammengefasst wurde. Von diesem Theilungsgrunde aus entstehen allerdings drei Predigtarten, je nachdem man eine Erkenntniss oder einen Entschluss oder eine Gefühlsbestimmtheit hervorrufen oder fördern will, und neben diesen drei Arten wird es ein genus mixtum geben, wenn zwei oder alle drei Aufgaben in Einer Predigt zusammen gelöst werden sollen. Diese Arten können nur beziehungsweise

[1] Vgl. auch *Theremin* a. a. O. S. 38 f.

inander entgegengesetzt sein. Unstreitig wird für jede dieser rten auch der Charakter der Eintheilung ein besonderer: man ird nach andern Kategorien die Predigt eintheilen, wenn eine insicht, nach andern, wenn ein Entschluss, nach andern, wenn ine Bestimmtheit des Gefühls hervorgerufen werden soll.

2. Wie man Einsichten, wie man Entschlüsse, wie man ffecte hervorrufe, das hat in der That die Rhetorik immer zu eigen gesucht, und nicht verkannt, dass der Charakter des Schema's schon ein verschiedener sei für diese drei Fälle. Die drei Fälle assen sich aber einfacher auf zwei zurückführen, sobald man daran rinnert, dass die blosse Belehrung als solche niemals der ausreichende Zweck einer Predigt sein kann, wenn nicht auch Abandlungen als Predigten gelten sollen. Darum sind diese genera concionis oft auch als verschiedene Nutzanwendungen, usus, ufgefasst worden, wobei es auffallen muss, wie man bei der ltern Theorie einen explicirenden Haupttheil voraussenden und inen applicirenden folgen lassen konnte, welcher nun doch auch ieder einen usus didascalicus enthalte. Ist ja der explicirende heil schon ein doctrinaler, wie kann denn noch von einer doctrinalen Nutzanwendung die Rede sein? Die Frage erledigt sich adurch, dass eben auch das Doctrinale im Charakter der Anwendung auftreten kann: wenn etwas erklärt, bewiesen ist u. s. w., o wird die Zumuthung kommen, das Eingesehene nun auch in einem Gewichte anzuerkennen, es zu beherzigen, darüber nachzudenken u. s. w., kurz man wird die Affection des Zuhörers für diese Wahrheit in Anspruch nehmen. Chrysostomus alicubi in fine concionis orabat auditores, ut quae dicta fuerant memoriae commendarent, ut salutaris doctrinae propositae diligentem habere velint rationem, eam domum reversi repeterent cet.[1]. Dieses, nicht das blosse Vorlegen der Wahrheit muss der Zweck der Predigt sein. Gerade darum aber, weil das Interesse, der Affect immer mit erregt werden soll, genügt es, von blos zwei Arten der Predigten zu sprechen, indem fast immer entweder das Interesse für eine Einsicht oder das Interesse für ein Thun erregt werden will, was beides auch vereinigt vorkommen kann. Diese Unterscheidung hat sich immer geltend machen wollen, wenn von Predigten theils mehr abhandelnder, theils mehr erwecklicher Art die Rede war, je

[1] *Hyperius* l. l. pag. 97.

nachdem der Affect für eine Wahrheit oder für einen Entschluss erregt werden will. Das Grundschema der Predigt wird daher ebenfalls nach diesem Unterschiede sich besondern. Für die Homiletik ist dieses die Hauptunterscheidung, weil die ganze homiletische Thätigkeit aus dem Interesse am christlichen Stoff und aus dem Interesse am christlichen Leben hervorgeht, das eine oder das andere aber in der einzelnen Predigt betont sein kann. Unsre Unterscheidung ist auch der Grund der zwei Arten von Thematen, denn die eine Predigtart fordert das stoffliche, die andre das zweckliche Thema. Das Compend. rhet. eccl. pag. 80 hat die psychologische Begründung der usus richtig erkannt: Applicatio vel intellectum respicit vel voluntatem vel affectum. Applicatio intellectum respiciens est vel *πρὸς διδασκαλίαν*, confirmatio veri, vel *πρὸς ἔλεγχον*, confutatio falsi; applicatio voluntatem respiciens vel ad officia incitat, vel ab eorum neglectu dehortatur, — illa *πρὸς παιδείαν*, haec *πρὸς ἐπανόρθωσιν*. Applicatio, quae hominis concernit affectus, iterum duplex est: *πρὸς παράκλησιν καὶ πρὸς φόβον*. Diese Dreiheit führt schon *van Til* auf die Zweiheit zurück, pag. 25: Usus alii sunt theoretici, alii practici, worin *Mosheim* nachfolgt[1]: „Der didascalicus und elenchticus gelte dem unwissenden und irrenden Verstand, der paedeuticus und epanorthoticus dem trägen und boshaften Willen.

§ 193. In Predigten über ein Causalthema, welche die darzustellende Wahrheit zur lebendigen Ueberzeugung der Zuhörer machen wollen und vermöge dieser Absicht ins Rhetorische eingehen, ist das Grundschema Erklärung und Beweisführung, welche beide theils negativ theils positiv auftreten können.

1. Hat der Prediger eine Wahrheit der Erkenntniss und Ueberzeugung seiner Zuhörer mitzutheilen, immerhin in der Absicht, dass dieselbe dann auch Frucht bringe, wofür noch angehängte Nutzanwendungen etwa beigegeben werden: so wird er seinen Stoff erklären und beweisen. Beides muss nicht noth-

[1] Pastoraltheologie, 2. Aufl. Leipzig und Anspach 1763. — und Anweisung erbaulich zu predigen, S. 310.

wendig in Form verschiedener Theile successiv auftreten[1]; aber irgendwie werden beide Elemente vorkommen, und vor Allem ist für das Schema zu untersuchen, in welcher Weise diese zwei Elemente hier sich zu einander verhalten sollen. Die Erklärung wird vor dem Beweis zusammengefasst d. h. als eigener Theil auftreten, wenn der Stoff vorher genauer erläutert sein muss, ehe man seinen behauptenden Inhalt beweisen kann. Hingegen wird die Predigt nur Beweisführung, wenn entweder so wenig zu erläutern ist, dass man es in der Einleitung abthun kann, oder wenn die zu erläuternden Punkte nur für die Kraft einzelner Beweise wichtig sind, so dass die Erläuterung bei dem betreffenden Beweis selbst gegeben wird; oder endlich die Erläuterungen werden ganz beiläufig in den Gang des Ganzen eingewoben. Die verschiedenen Hauptbeweise bilden dann die Eintheilung.

2. Das Erklären kann negativ und positiv sein, da bald falsche Vorstellungen beseitigt, bald die richtigen gegeben werden wollen. Auch diese beiden Aufgaben können sich vollständig sondern und als verschiedene Theile auftreten; oder es lassen sich blos einzelne Theile der Erklärung dadurch in Unterabtheilungen zerlegen; oder das Negative und Positive wird gleichzeitig ausgeführt, was dem Redner oft darum willkommen ist, weil die Verneinung die Bejahung sogleich erläutert und Antithesen die Aufmerksamkeit besonders erregen. Nur wo bedeutende Missverständnisse, namentlich über den ganzen Stoff, zu beseitigen wichtig ist, wird die negative Erklärung, „dass die und die Vorstellung von der Sache irrig sei", als besonderer Theil sich zusammenfassen in der Form: wir zeigen, 1) was nicht der Sinn, 2) was der Sinn sei. Ja der negative Theil kann dem positiven auch nachfolgen, sobald die Hauptintention die Beseitigung falscher Vorstellungen ist.

3. Auch die Beweisführung kann positive und negative (confutatio) sein. Die alte Rhetorik setzte eine Confutation voraus, weil der Redner meist einen gegnerischen Redner berücksichtigen musste, wenigstens in gerichtlichen und Staatsreden. Wie aber in der Lobrede die Confutation nur zufällig vorkäme, so ist es in den Predigten. Muss man Irrthümer voraussetzen,

[1] *Schott*, S. 128.

welche auch als beweisbare gelten, so sind diese Beweise zu widerlegen. Die ganze Beweisführung kann geradezu in negativen und positiven Theil zerfallen, jedoch nur, wenn die gegnerische Behauptung unser ganzes Thema verfälscht und im Ganzen widerlegt sein muss, ehe man die richtige Behauptung mit Erfolg beweisen kann. Diese polemische Predigtweise kommt indess selten mehr vor, bleibt aber eine berechtigte. Pedantische Verkehrtheit, vor welcher schon *Hyperius* warnt, war die Meinung, es müsse bei jeder Predigt irgend eine falsche Behauptung herbeigeschleppt werden, z. B. eine längst nicht mehr vorhandene Ketzerei, damit der Widerlegungs-Usus nicht fehle. Oefter wird das Widerlegen von Gegengründen erst bei dem einzelnen Beweise vorkommen, sehr oft auch mehr beiläufig. Die auf das Schema hingerichtete Meditation muss immer diese Fragen der Vertheilung vorkommender Elemente erledigen.

4. Wenn die Erläuterungen keinen besondern Theil bilden, so ist die dann wesentlich als Beweisführung anzulegende Predigt nach den verschiedenen Beweisen einzutheilen in der Form: Dass das und das so sei, ergiebt sich aus folgenden Beweisen. Die Beweise sind nun entweder Autoritätsbeweise oder rationale, d. h. solche, die aus der Sache selbst und aus der Ueberlegung der Zuhörer sich ergeben. Die Autoritätsbeweise hingegen ruhen auf dem selbst rationalen Vertrauen, welches Christo und seinen vorbereitenden oder noch folgenden Dienern geschenkt wird. Man kann auch logische und Erfahrungsbeweise unterscheiden. Die jedesmal aufzuführenden Beweise sind zu ordnen wesentlich nach dem Gesetz der Steigerung, d. h. die schlagenden nach den andern, die mehr nur vorläufig überzeugenden vorher. Alle möglichen Beweise aufzuführen, ist nicht nöthig: es genügen die zweckmässigen, d. h. die, welche den Zweck am angemessensten erreichen lassen. Uebrigens rathen die Alten schwächere Beweise in die Mitte zu nehmen; in der Sache selbst begründet ist aber nur so viel: je misstrauischer oder ungläubiger gegen unsern Satz die Zuhörer vorauszusetzen sind, desto verlorner wäre ein vorausgestellter weniger schlagender Beweis; man muss zuerst durch einen schlagenden die Vorurtheile brechen, ehe man mit nicht gerade schlagenden, aber für Unbefangene doch auch wichtigen Beweisgründen ankommen kann. *Cic.* de orat. II, 77; und beschränkter *Quinctil.* V, 12.

§ 194. Die Predigten über ein Finalthema, welche einen bestimmten Entschluss bezwecken, haben wesentlich die Beweggründe für den Willen als Eintheilung zu wählen; solche Motive sind immer theils auch wieder Beweise für die Einsicht, theils aber Interessen des Gemüthes, d. h. Affecte.

1. Auf den Willen wirkt man durch Einsichten und Empfindungen (Affecte). Das Erklären und Beweisen kommt also wiederum vor, auch wo man nicht blos Einsichten mittheilt, sondern dadurch sich nur den Weg bahnt, um den Zuhörer zu etwas zu vermögen; aber das Erklären und Beweisen wird ein anders bestimmtes durch das Verknüpftsein mit regen Empfindungen, welche als moralisch treibende Kräfte die edlern d. h. moralischen Affecte heissen. Da auch die Affecte vom Redner durch Rede, somit durch Vorstellungen, kurz sprachlich erregt werden müssen, so ist die Mittheilung der Affecte und der Einsichten nur relativ verschieden; schon die Einsichten sind hier Motive, d. h. antreibende, die Affecte aber können hier auch nur durch das Beherzigen von Einsichten erregt werden.

2. Die sichtende, theilende Meditation wird hier namentlich fragen, in welchem Verhältnisse jedesmal die für den beabsichtigten Zweck hervorzurufenden Einsichten und Affecte zu einander stehen; denn davon wird das Schema, die Eintheilung solcher Predigten bedingt. Im Allgemeinen gilt auch hier das Gesetz der rhetorischen Steigerung; das stärker und reiner christlich Bewegende wird den schwächern oder noch nicht rein christlichen, somit nur vorläufigen und Bahn brechenden Motiven nachfolgen[1]; ferner werden im Allgemeinen die Einsichten zuerst und nachher die Affecte mitgetheilt. Indess ist wie bei den Beweisen nicht selten zweckmässig, die schwächern Motive zwischen stärkere hineinzustellen. — Die Motive der Einsicht und der Empfindung können entweder so aus einander treten, dass dadurch zwei Haupttheile der Predigt entstehen in der Form: Wir müssen 1) das und das bedenken, 2) das und das beherzigen — damit wir die Zumuthung des Thema's erfüllen; oder 1) unsre beste Einsicht, 2) unsre Glückseligkeit erfordert es u. dergl. m.

[1] *Theremin*, S. 47 f.

— Die Motive können aber auch der Art sein, dass in jedem einzelnen schon Einsicht und Affect zusammen geltend zu machen sind, welche beziehungsweise Sonderung dann als Unterabtheilung auftreten kann in der Form: Ein Beweggrund ist der und der; lasset uns ihn a) klar und bestimmt verstehen. b. seine volle Bedeutung beherzigen. Endlich können beide Elemente des Motivs so völlig einander durchdringen, dass sie nicht einmal als Unterabtheilungen aus einander treten. Unter diesen drei formal verschiedenen Fällen ist immer leicht der zweckmässige zu erkennen, so dass der Redende nicht einmal immer ausdrücklich sich alle drei vorhalten muss, sondern vermöge Uebung und Takt gleich das Angemessene findet. Wenn mein ganzer Gegenstand erst als Ganzes in Gliedern übersehen werden, bedacht und erwogen sein muss, ehe ich ihn wieder als (obwohl gegliedertes) Ganzes in seiner Bedeutung zu beherzigen geben kann: so bilden diese zwei Aufgaben Haupttheile. Wenn hingegen die Glieder des Ganzen jedes einzeln für sich bedacht werden muss, damit man es dann beherzige: so bilden die beiden Aufgaben Unterabtheilungen des einzelnen Motivs oder Haupttheils. Wenn endlich alles zu Bedenkende sofort und gleichzeitig auch beherzigt werden will, so dass man sich einen unnatürlichen Zwang anthun müsste, die Zumuthungen ans Herz der Zuhörer zu verschieben: so bilden beide Elemente nicht einmal Unterabtheilungen und sind überall in einander, — für den Redner offenbar die günstigste Stellung; denn im mittlern und noch mehr im ersten Fall ist er beim Uebergehen zur Beherzigung genöthigt, das früher Bedachte zu recapituliren, in der Form: Da wir das und das haben einsehen müssen, so erwäget nun, wie wichtig es für unser Wohl ist.

3. Die Erregung von Affecten kann in der Predigt nur den höhern, sittlich-religiösen Affecten gelten, welche zwar auch auf der Grundform von Lust und Unlust ruhen, aber der sittlich-religiösen Lust und Unlust, Lebenserhöhung und Lebenshemmung, Glückseligkeit und Unseligkeit. Diese Empfindungen muss der Prediger anregen wollen in der Form: Das und das zu thun muss das Interesse an der Glückseligkeit und die Scheu vor Unglückseligkeit und Unwürdigkeit euch bewegen. Auch die negativ und positiv wirkenden Affecte, wie Furcht und Sehnsucht, können Theilungsprincip werden, entweder im Ganzen

der bei einzelnen Punkten, oder beide Elemente können zusammen wirken.

§ 195. Die Eintheilung wird einfach und einleuchtend sein, wenn sie nicht zu vielgliedrig ist und den gesammten Stoff wesentlich erschöpfend in seinen bedeutendsten Punkten ausführen lässt. Auf dem Letztern ruht die wahre Symmetrie der Theile.

1. Die bestimmte Gliederung des Stoffes dient der sichern und leichten Beherrschung, dem Ueberblick über den Zusammenhang u. s. w.; eine Disposition also, welche durch die Menge der Glieder verwirrt, läuft schnurstracks wider ihren Zweck. Darum fordern schon die Alten hier grosse Einfachheit. *Cicero* de invent. I, 22. und *Quinctil.* IV. c. ultim. tadeln partitiones ridiculosas et quasi in digitos deductas. Die Homiletik hat die Zahl der Theile beschränken wollen. Compd. rhet. eccl. p. 24: Partitio primaria maxime tria quatuorve membra non excedit. *Van Til* p. 8: Partes sint quantum fieri potest paucissimae, ne potius confusionem quam distinctionem in auditoribus excitent. *Blair* (Rhetorik III, S. 79) will nur 3 bis 5, höchstens 6 Theile mit Inbegriff der Unterabtheilungen zulassen. *Reinhard* hat sehr oft allzu gliederreiche Eintheilungen, so dass die Auffassung der sich in ihrem innern Verlauf darbietenden Gedanken nur erschwert wird durch die Zumuthung, auch noch diesen formalen Schematismus mit aufzufassen. — Die Zahl der Theile lässt sich nicht durch positive Satzungen bestimmen. Jedenfalls je mehr Haupttheile, desto weniger Unterabtheilungen; wenigstens werden diese dann weniger formell zugemuthet. Selten werden mehr als 4, oft weniger Haupttheile vorkommen; warum aber nicht etwa einmal auch 6 und 7 Haupttheile? nämlich, wenn entweder die Textesanalyse so viele Theile veranlasst, oder ein sehr einfacher Eintheilungsgrund dieselben behaltbar macht, kurz, wenn mehr ein analytischer als ein synthetischer Vortrag zu halten ist und formulirte Unterabtheilungen nicht nöthig sind? Doch wird sich in solchen Fällen immer noch eine einfachere Sonderung finden lassen, so dass z. B. von 6 Theilen je 3 oder je 2 näher zusammengehören. Fehlerhaft ist es immer, wenn die formelle Eintheilung neben dem gegliederten

Gedankenverlauf nur äusserlich hergeht in Ueberschriften oder Rückblicken, denn diese sollen nur Hülfsmittel sein —, die Hauptsache bleibt, dass der Gedankenverlauf für sich selbst als gegliederter dargeboten werde.

2. Die Symmetrie der Theile[1] darf nicht von Aussen her erstrebt werden, sonst wird sie eine nur formelle und blosser Schein. Die Begründung der Symmetrie auf die Nachhülfe und Erleichterung für das Gedächtniss genügt ebensowenig. *Reinhard* gesteht S. 156 seinen Hang zur formellen Symmetrie, doch habe er ihn nie auf Kosten der Sache befriedigt, d. h. lieber die Symmetrie preisgegeben, als Nöthiges weggelassen oder Unnöthiges herbeigezogen. Wenn Neuere die formelle Symmetrie, d. h. gleich grosse Haupttheile, jeder mit gleich vielen und gleich grossen Untertheilen, bewundern, wie z. B. *Tzschirners* Predigten dieselbe darstellen: so wird man dieser Bewunderung schon darum nicht allzu rasch beitreten, weil die alten klassischen Redner eine solche Symmetrie gar nicht aufzeigen. Sie dürfte daher schwerlich in der Gewandtheit des Denkens[2] ihren Grund haben; eher im abstracten Planentwerfen auf dem Papier und Vergleichen der geschriebenen Predigttheile. Diese ganz für das Auge und für die räumliche Anschauung der Predigt gesuchte Symmetrie kann nicht ein wahrer Vorzug sein, wenn die Rede gar kein im Raume auszubreitendes, sondern ein in der Zeit hinfliessendes Kunstwerk sein soll. Schon äusserlich angesehen kann die Symmetrie nicht genau in der gleichen Ausdehnung der Predigttheile bestehen; eher werden je die spätern Theile etwas kürzer sein als die frühern, theils weil man, am Schlusse angelangt, beim Zurücksehen die spätern Theile noch unverkürzter in der Perspective des Gedächtnisses anschaut, während frühere Theile in einer Verkürzung erscheinen, somit länger sein können, gerade damit man den Eindruck der Symmetrie davontrage; theils weil je die frühern Theile mehr reflectirenden, in die Breite sich verzweigenden Inhalt haben, die spätern aber fast alle Erläuterungen schon voraussetzen und nur das Wirksame körniger und schlagender enthalten. — Nicht in gleicher Länge, sondern in ungefähr gleicher Bedeutung der

[1] *Schott*, S. 135.

[2] *Tzschirner*, Briefe über Reinhards Geständnisse, S. 200.

'heile besteht die rhetorische Symmetrie. Sie entsteht naturgeäss, weil man das Thema in Hauptpunkte zerlegt, somit in 'heile von gleicher Wichtigkeit für Erreichung des Ziels. Ist hr Inhalt gleich an Wichtigkeit, so muss die Form dem entprechen und Gleichwichtiges auch formell gleich hervorgehoben erden als mehrere Haupttheile, damit man nicht Minderwichiges in gleicher Form hervorhebe wie Wichtigeres. Gleich beeutende Theile werden aber in der Rede nicht auch gleiche usdehnung haben; den jeder früher behandelte Theil wird reectirender, breiter, ausgedehnter. Die blos logische Idee von ymmetrie: „gleicher Umfang der Partitionsbegriffe", ist noch icht die rhetorische, so wenig als die logische Disposition chon die rhetorische ist. — Dass ferner jeder Haupttheil gleich iele, vollends noch einander entsprechende Untertheile habe, ist benso wenig zu fordern. Ein früherer Theil wird als reflectiender, noch mehr an den Verstand gerichteter mehr und betimmtere Untertheile haben können als der spätere; zudem ist s in der Regel ausserordentlich langweilig, wenn jeder Theil ach einem und demselben Theilungsgrund weiter gegliedert ird, so dass man Alles von Weitem schon vorhersieht, was och vorzutragen ist. Die Schematisirung und Ausführung der redigt auf dem Papier und für das Auge hat diese Irrthümer nd Ausartungen veranlasst. Sie werden sich verlieren, je mehr er Inhalt die Form beherrschend erzeugt, nicht aber das forale Schema das leitende und dominirende bleibt.

§ 196. Die rechte Eintheilung ist immer eine einache, erschöpfende und reine im Verhältniss zum Thema.

1. Die Einfachheit der Disposition ist in der Zweckmässigeit begründet. Das naturgemässe, fassliche und behaltbare erlegen des Stoffes ist eine Hauptsache. In neuerer Predigtreise ist hier viel gefehlt worden, weil man einen Werth auf chöne Form der Disposition setzte, der in nichts begründet ist. er christliche Stoff in seiner Richtung auf erbauliche Zwecke st ausserordentlich einfach, so dass Künstelei hier am wenigen erträglich ist.

2. Erschöpfend muss die Eintheilung sein, d. h. nichts im Tema Enthaltenes vergessen. *Van Til* pag. 8: Partes exhauriat textum, nec plus nec minus contineant. Diese von *Cicero*

geforderte absolutio setzt aber die richtige Fassung des Thema's voraus; was der Redner entbehren kann, das soll er auch nicht vorbringen. Ist Derartiges im Thema angedeutet, so muss das Thema bestimmter beschränkt werden. Dies ist aber rhetorisch zu verstehen; es kann logisch an sich etwas im Thema sein, was man übergeht in der Form einer praeteritio: „Diesen Punkt setze ich voraus" u. s. w.[1]; es wäre kleinlich, zu fordern, dass in solchen Fällen das Thema verengt werden müsse in der Form: „Ich rede von dem und dem mit Weglassung jedoch des und des eigentlich auch dazu gehörigen Punktes."

3. Rein ist die Eintheilung in Beziehung auf das Thema, wenn nichts Fremdartiges herbeigezogen wird; wäre noch etwas wesentlich nöthig, so müsste das Thema erweitert werden; rein ist die Eintheilung im Verhältniss ihrer Glieder unter einander, wenn sie einander ausschliessen. Compd. rhet. eccl.: Membra inter se dissentiant, ut unum sub alio non comprehendatur. Vgl. *Til* p. 8: Ut partes singulas particulas sub suis capitibus juste comprehendant, ne, quae videntur spectare ad hanc classem, in alienam transferantur.

3. *Der Schluss.*

§ 197. Die Predigt als Rede hat ihren bestimmten Schluss, welcher, wie der Eingang, vom eigentlichen Leibe derselben unterschieden, auf das beabsichtigte Ziel unmittelbar andringt.

1. Wie einen Eingang, so hat die Rede immer einen Schluss, obwohl derselbe in sehr verschiedenartiger Form auftreten kann und bisweilen gar nicht vorhanden scheint. Die Alten haben dem Schluss, epilogus, conclusio, grosse Aufmerksamkeit geschenkt, und in der That feiert die Beredsamkeit hier ihren Triumph; ein matter Schluss, ein unbestimmtes Versiegen des Stromes der Rede würde hingegen den Eindruck schwächen[2]. Die Homiletik hat früher den Schluss mit den Nutzwendungen oder dem praktischen Theil der Predigt selbst vielfach zusammengeworfen, weil beide als applicatio des erklärten Bibelstoffs

[1] *Schott*, S. 122.
[2] *Schott*, S. 140.

zusammenzufallen scheinen. Compd. rhetor. eccl. p. 72: Applicatio ea est concionis pars, in qua doctrina pertractata ad certum auditorum in fide et vita usum prudenter et pathetice accommodatur. Alias conclusio et usus dicitur. Noch *Steinbart* § 88 musste bemerken: „Der grösste Theil der Lehrbücher siehet die Anwendung der vorgetragenen Betrachtungen als einen nothwendigen besondern Haupttheil der Predigt, womit der Beschluss gemacht werden müsse, an, und verlangt, dass man die Zuhörer nach den verschiedenen Klassen ihrer Gemüthsart darin besonders anreden und zu bewegen suchen solle, die erlernten Wahrheiten zu ihrem Heile anzuwenden. Dies ist aber nur bei Predigten nöthig, welche durchaus speculativ (theoretisch) gewesen sind. Wir fordern aber, dass jede Predigt durchaus praktisch sei und applicativ von Anfang bis zu Ende[1]." In der That fasste die ältere Theorie die Predigt nicht rein als praktische Rede auf, sondern zunächst als populäre Doctrin über einen Bibeltext, und forderte, da diese Leistung doch nicht genügen konnte, dass Nutzanwendungen noch beigefügt würden. Es ist nicht vom Zweck der ganzen Predigt die Rede: der wirksame Zweck wird nur angehängt und heisst darum blos Nutzanwendung, d. h. nachdem die eigentliche Aufgabe, Erklärung des Bibelstoffes, erreicht war, knüpfte man bei dieser Gelegenheit noch einige praktische Folgerungen an zum Nutzen der Zuhörer. Dies kann offenbar nur der Homilie angemessen sein und dem durchaus textauslegenden Predigen der Reformirten. Seit die Predigt ihr Thema hat und dessen Zerlegung als Disposition, somit auch einen jedesmal bestimmten Zweck, muss die Lehre vom Schluss eine andere geworden sein, da die Predigt durchaus nicht immer in einen theoretischen und praktischen Theil zerfällt.

2. Der Schluss beginnt, nachdem alle wesentlichen Punkte im Leibe der Predigt durchgesprochen sind, und hat, ehe die Zuhörer entlassen werden, gedrängt mit den wirksamsten Punkten den bezweckten Eindruck hervorzubringen. Dies, so verschiedenartig es geschehen kann, ist jedenfalls nicht einerlei mit dem Begriff von Nutzanwendungen. Mit der Entwicklung der Predigt aus blosser Bibelanalyse zu einem rhetorischen Organis-

[1] *Palmer*, S. 581.

mus ist der Schluss als etwas Besonderes immer bestimmter entstanden, je mehr man das praktisch applicirende Element überall in der Predigt forderte. Die Lehre von den usus hat sich gleichzeitig mit entwickelt. *Hyperius* hatte sehr richtig die fünferlei praktisch erbaulichen Zwecke nicht als blos gelegentliche Nutzanwendungen angesehen, sondern als verschiedene Zwecke und Arten der ganzen Predigt; daher fordert er, wie für jeden Theil, so für die ganze Predigt einen Schluss pag. 96: In omni concione sacra quaelibet pars sive locus communis suo gaudet brevi conclusione, sed praeterea universae orationi apta quaedam peroratio subjici debet. Als man anfing, die fünf erbaulichen Zwecke der Predigten zu blossen Nutzanwendungen herabzusetzen, sahen die reformirten Theoretiker sofort ein, dass nicht alle fünf in jeder Predigt vorkommen müssen. Wie *Hyperius*, bemerken dieses das Compd. rhet. eccl. pag. 79: Non opus est, ut omnes et singulas usuum species semper et ubique adhibeas, — und *van Til* pag. 30: Nescio quibus fidiculis alienos usus aliquando extorquent et extundunt; neque omnes eodem ordine perpetuo sunt proponendi. Diese sehr richtige Ansicht ist erst später allgemein geworden, da noch *Mosheim* S. 313 die Meinung bekämpfen muss, „als könne keine rechtschaffene Predigt gehalten werden ohne die fünf Usus"; er meint indess nur, „man müsse die für jede Predigt nothwendigen von den entbehrlichen sondern. Der didascalicus sei meist blosse Tautologie und Wiederholung der Predigt selbst; im elenchticus habe man fremde Ketzer unnöthiger Weise widerlegt; auch der Trost-Usus liege nicht immer im Text. Seit man die englischen und französischen Kanzelredner lese, werde man auch bei uns klug; nur gingen diese oft zu weit, indem sie gar keine Nutzanwendung machen. Zwei usus seien stets nothwendig, Ermahnung und Warnung." Besser sagt *van Til*, dass auch, wenn mehrere Applicationen vom Text veranlasst seien, doch Eine die wesentliche sei, welcher die andern sich unterordnen; denn damit steht er der Idee von einem Zweck der Predigt schon nahe: Applicatio est collectio omnium ad scopum una cum nervosa atque pathetica accommodatione ad legitimos usus, quae absolvitur duabus partibus, basi nimirum et accommodatione ad animum auditorum. Basis comprehendit compendiose scopum dicendorum, — comprehendat primarium textus scopum. Si plures

ierint observationes — — huic insudandum est, ut in applicationis ulteriori pertractatione primario scopo legitime subordientur.

§ 198. Der immer vorhandene Schluss wird in dem laasse auch formell als ein besonderer Abschnitt auftreen, als er auf alle Theile der Predigt gleich unmittelbar gebaut ist; hingegen wird er mehr als Ende des etzten Theils erscheinen, wenn die frühern Theile mehr ur das Mittel waren, um den letzten zu erreichen.

1. Die Frage, ob ein Schluss immer nöthig sei, oder ob der etzte Theil selbst die Predigt abschliessen könne, ist schief gestellt, darum die bejahende und verneinende Antwort gleich ungenügend. Ein Schluss ist in beiden Fällen vorhanden, selbst wenn er eine abrupte Form hat. Compd. rhet. eccl.: Conclusio nonnunquam plane (!) omittitur et ex abrupto finitur, si concio nimium excreverit aut tractatio gravius in πάθος desierit. Auch *Ammon* meint S. 281: „Der Schluss sei überflüssig, wenn der ganze zweite Theil der Predigt praktisch sei; nur wenn die ganze Predigt theoretisch wäre, müsste eine besondere Anwendung folgen." Vielmehr kommt nicht in Frage, ob ein Schluss nöthig sei, sondern nur, ob derselbe auch formell als ein besonderes Glied der Predigt erscheinen müsse[1].

2. Ganz theoretische Predigten sollen nicht vorkommen, denn sie wären nur populare Abhandlungen; auch wo die christliche Einsicht erweitert werden will, wird praktisch verfahren, und gerade in diesem Fall die praktische Zumuthung an den Willen, usus didascalicus, dass man das Einleuchtende auch einsehen und beherzigen wolle, selten bis ans Ende verspart in der Form: Compd. rhet. eccles. pag. 71: Hactenus dicta et nobis dicta persuasum habeamus! utinam saperemus, utinam ad animum nobis revocaremus, utinam a deo cordi nostro inscriberentur ferreo stylo cet. Diese praktische Intention wird gewöhnlich überall die Theile der Predigt durchdringen. Daher ist nicht zuzugeben, dass ein besonderer Schluss nur für an das

[1] *Dahl*, S. 245.

Erkennen gerichtete Predigten nöthig sei[1]. Ob mehr die Einsicht oder das Thun angeregt werden wolle, ist für unsere Frage gleich gültig; es kommt vielmehr darauf an, wie die Predigt organisirt sei, ob sie mehr coordinirte oder steigernd fortschreitende Theile habe, ob somit der Redende am Ende wieder alle Theile neben einander benutzen muss, um das Ziel zu ergreifen, oder ob nur der letzte Theil, indem er die frühern in sich voraussetzt, unmittelbar die beabsichtigte Wirkung hervorrufe. Im erstern Fall muss der Schluss formell bestimmter als besonderes Glied auftreten, im letztern wird er, weil im Inhalt, darum auch formell vom letzten Theil weniger sich absondern.

§ 199. Jede Predigt kann nur Einen angemessenen Schluss haben, nicht aber aus mehreren gleich berechtigten willkürlich auswählen. Der richtige Schluss steht in Beziehung auf die Einleitung der Predigt.

1. Wird blos ein Bibelabschnitt analysirt und mittelst Nutzanwendungen blos äusserlich praktisch gemacht, so kann allerdings ziemlich mit Willkür so oder anders geschlossen werden. Da aber die organische Predigt nicht entstehen kann ohne einen sie ganz beseelenden und ihre Organisation bestimmenden Zweck: so wird am Ende nicht willkürlich gewählt, wie man schliessen wolle, sondern die Predigt hat ihren aus der ganzen Organisation nothwendig sich ergebenden Schluss, welcher sein bestimmtes Verhältniss hat zur Einleitung, da diese den Stoff nothwendig so zur Hand nimmt, wie es für den beabsichtigten Zweck nöthig ist. Wer nur ein causales Thema kennt, weiss nichts von einem nothwendigen Schluss; durch das finale Thema aber wird dieser wie die Einleitung im Wesentlichen bestimmt. Daher kommt die unsichere Erlaubniss, am Schlusse könne man etwa auch den Zusammenhang der Sache mit andern hervorheben[2]. Wenn dies nicht der Zweck der Predigt selbst ist, so geht es den Schluss nichts an; ist es aber Zweck, so bestimmt es schon die ganze Predigt; denn blos Beiläufiges kann als Schluss am wenigsten gegeben werden. Ebenfalls das Zei-

[1] *Schott*, S. 141.
[2] *Ammon*, S. 281.

ıen ungenügender Idee von der Predigt ist die Bemerkung, ɜr Schluss sei der Ort, wo ein besonders wichtiger Geınke, dessen Hervortreten in der Rede durch die Beschaf·nheit der Anordnung verhindert gewesen war, am schickchsten herausgehoben werde[1]. Oder wie kann eine Organiation zweckmässig sein, welche das Hervortreten eines beonders wichtigen Gedankens verhindert, so dass man diesen rst ausserhalb der Organisation nachträglich noch anbringen ıüsste? Der Schluss ist nicht ein Ort, wo noch Raum finden ann, was in der Predigt wegen schlechter Organisation nicht ıntergebracht werden konnte.

2. Einleitung und Schluss erheben sich aus dem Zufälligen ns organisch Nothwendige nur durch Anerkennung des für jede 'redigt unerlässlichen Finalthema's, was erst *Palmer* andeutet. Wenn der Schluss wesentlich gegeben ist, so kann darum doch ɜine grosse Verschiedenheit eintreten, die von der Persönlichkeit les Redenden, von der Besonderheit der Zuhörer und des Momentes bestimmt wird.

§ 200. Der Schluss ist die förmliche Entlassung der Zuhörer in Einigung ihres Gemüthes mit dem beabsichtigten Zweck der Predigt.

1. Obgleich das Paränetische die ganze Predigt durchdringt, so hat doch in der Regel der Schluss vornehmlich diesen Charakter. Die Gemeinde ist nun aus dem Rapport mit dem Redenden zu entlassen, so dass die erzielte Wirkung ihr als heiliger Segen noch recht ins Gemüth gelegt wird[2].

2. Aus dieser Aufgabe ergeben sich die einzelnen Regeln:

a. Dass der Schluss die wirksamsten Punkte recapitulire, was indess nicht immer geschehen muss, namentlich nicht, wenn blos der letzte Theil die Wirkung unmittelbar hervorruft. *Cic.* de invent. I, 52. *Hyperius* pag. 96: Si — plures loci insignes fuerint excussi, recte praecipuorum aliquot capitum fit brevis repetitio. Si duo vel tres loci fuerint explicati, de singulis ordine revocari in memoriam possunt etiam magis

---

[1] *Tzschirner* a. a. O. S. 217.

[2] *Palmer*, S. 581.

eminentes quaedam probationes; nonnunquam autem is tantum insistitur, quae ad solum locum postremum pertinent. — Aliquoties cujuscunque generis concionibus appenduntur exhortationes vel objurgationes ab iis locis, qui ante sunt expositi, prorsus remotae, quod tum quidem recte fit, cum negotia quaedam incidunt, quorum admoneri populum oportet. — Compd. rhet. eccles. pag. 112: Ἀνακεφαλαίωσις non quidem absolute necessaria, utilissima tamen, qua summa concionis capita doctrinae et applicationis breviter repetuntur, et animis alte et quanta fieri potest cum affectuum commotione infiguntur. Ein steifes Wiederholen des Schema's als solchen ist verkehrt [1].

b. Dass der Schluss auf die Zuhörer mit lebendigstem Interesse andringe, was sich meist in pathetischer Paränese zeigt. *Hyperius* pag. 97: Chrysostomus creberrime concludit simpliciter orando obsecrandoque, ut salutaris doctrinae propositae diligentem habere velint rationem, ... ad vitae emendationem totam convertere. — Compd. rhet. eccles.: Applicationes sint evidentes, patheticae et affectuosae, personis appositae, ex intimo animi sensu magno cum fervore, non persuasoriis sapientiae humanae verbis, sed in demonstratione spiritus et potentiae constitutae.

c. Der Schluss könne sich bis zum Segnen oder Gebet erheben, und liebe es, mit einem kräftigen Worte zu enden. *Hyperius* pag. 98: — precatione aut, quod alicubi etiam fieri habemus compertum, confessione fidei ... sacras conciones terminari. — Compd. rhet. eccl. p. 112: — sit perspicua, brevis, nervosa et affectuosa, ut aculeum relinquat in animis; — gratiarum actio, vel votum, vel doxologia, aliquando haec omnia. — *Palmer* S. 585: „Man liebt einen kräftigen, markirten Abschluss der Predigt; man kann in die Schlussworte noch das Thema bringen, jetzt als vermitteltes, oder einen Spruch aus dem Texte, oder sonst einen Bibelspruch, etwa den, mit welchem im Eingange die Predigt ist eröffnet worden; auch einen Liedervers."

d. Markirt und durch Unterscheidung vom schon pathetischen letzten Theil gerade gehoben wird der Schluss etwa auch

[1] Wie z. B. in *Joh. Müller*i geistlicher Bussuhr. Zürich 1665.

durch einfach rührenden, feierlich leise vorgetragenen Inhalt, wenn derselbe innig und heilig ist. Denn hebend, markirend wirkt nicht blos das kräftigere Andringen, sondern auch das stille Sichzurückwenden zu Gott.

3. Der Schluss und sein letztes Schlusswort gehört zu dem m meisten vorher zu Ueberlegenden. Er ist die siegreiche Einiung der Zuhörer mit dem Prediger im Ergriffenwerden von der Virksamkeit des Stoffes als einer von Gott ausgehenden. Jedes ieser Elemente kann vorherrschend den Schluss beseelen, entveder objectiver der Stoff als der dieses wirkende, und die Wirung als diesem Stoff entquollen; oder das innige Interesse des Predigers für das Heil seiner Zuhörer, wobei sie oder er als das, vas er für sie sein will, hervortreten; oder endlich Gott als der lle Predigt fruchtbar machende.

CAP. II.

Die homiletische Ausführung.

1. *Die Gruppirung.*

§ 201. Ist die Predigt in ihren Hauptgliedern entworfen, so wird jedes dieser Hauptglieder ausgeführt zunächst in den Unterabtheilungen und in der Behandlung der einzelnen Gruppen. Diese weitere Gruppirung soll vollends formell weniger hervortreten.

1. Jedes grössere Glied, nicht nur jeder Haupttheil, sondern auch Eingang und Schluss, wofern sie ausgedehnter sind, sucht selbst wieder einen bestimmt organisirten Verlauf. Diese Organisirung wird aber formell weniger stark hervortreten. Die Organisirung der Einleitung und des Schlusses ist schon berücksichtigt worden, so dass von selbst auch dort Anwendung findet, was nun über die Gliederung der eigentlichen Haupttheile zu lehren ist. Der Abschnitt hat den Verlauf der aus der Hauptgliederung sich ergebenden einzelnen Hauptgedanken zum Gegenstande, somit den Verlauf der Predigt, theils als Gruppirung, theils dann als Styl.

2. Ob auch die Unterabtheilung wieder zu zerlegen sei, lässt sich bejahen und verneinen, sofern diese Zerlegung eine zwar immer nöthige geordnete Gruppirung der Gedanken, nicht aber

ein eigentliches Abtheilen sein kann, welches etwa gar mit angekündigt würde. „Man gebe die Arzneimittel selbst und unterhalte nicht mit ihrer Zusammensetzung“ [1]. Die Schematisirung bis in Unterabtheilungen hinaus ist nur eine Nachhülfe für den Redenden selbst, darf ihn also beim Ausführen niemals hemmen, als wäre sie ein unveränderlich schon Gegebenes. Auch wird diese, wie jede Nachhülfe, allmählig entbehrlich werden, indem was äusseres Hülfsmittel war, immer mehr ersetzt werden soll durch das rhetorisch gesetzmässig vor sich gehende innere Producieren selbst. Compend. rhet. eccl. pag. 25: Partes generales recte constitutae in specialiores, si res ita ferat aut postulet necessitas, subdividantur. Eas mente saltem et tacite secum instituere nunquam negligat concionator, licet non necessarium sit, nec e re sive ecclesiastae sive ecclesiae, eandem mente conceptam pro cathedra minutatim et expresse persequi. Membra subdivisionis expresse nominare consultum non est, sed praestat terminis uti realibus.

3. Jeden Haupttheil in Unterabtheilungen ausführen, heisst ihn auf bestimmte Weise gliedern, was wesentlich nach denselben Gesetzen erfolgt, wie die Haupttheilung des Thema's; denn der Haupttheil auf gedrängten Ausdruck zurückgeführt ist gleichsam das Thema für die weitere Eintheilung des Haupttheils. Diese Gliederung ist somit eine nicht blos überhaupt logisch richtige, sondern eine rhetorisch zweckmässige, d. h. für das Finalthema der ganzen Predigt angemessene. Ferner ist die Gliederung eines Haupttheils die eines engern Thema's, welches nur Theil der Predigt ist, so dass nicht etwa jeder Haupttheil wie eine kleinere Predigt für sich zu behandeln ist, sondern eben als Theil des grössern Ganzen. Die weitere Gruppirung jedes Untertheils kann nichts Anderes sein als eine organische Disponirung der Gedankengruppe, welche an diese Stelle geordnet ist, somit Disposition der eigentlichen Hauptgedanken. Diese Disposition soll sich in ihrer innern Ausführung selbst so gestalten, dass sie aufgefasst wird, ohne der Nachhülfe eines äussern Hinweisens auf die Organisationsform zu bedürfen. Jeder Hauptgedanke werde da ausgesprochen, wo er am meisten wirkt, und jede

[1] *Steinbart*, S. 45.

uppe runde sich relativ in sich ab, so dass ihr Beginn und hluss von selbst als solche aufgefasst werden müssen.

4. Die detaillirtere Organisation markirt sich vorzüglich rch die Uebergänge, welche von einer Gedankenstation aus ne weitere Gruppe erreichen lassen. Je weniger die Unterreile eigens anzukündigen sind, desto sorgfältiger gestalte man e Uebergänge.

§ 202. Die Uebergänge von einem Theile zum andern nd als solche zu geben. Künstliche Uebergänge sind n Zeichen übel fortschreitender Eintheilungen; ist die intheilung zweckmässig, so knüpft sich jeder folgende heil an den vorhergehenden natürlich an, was darum och in sehr verschiedenen Formen geschehen kann.

1. Ist es wesentlich, die Hauptgedanken nicht etwa blos berschriftlich, sondern da, wo jeder im Verlauf des Ganzen einen Ort hat, als solche zu geben, so wird der Verlauf selbst, hne nebenbeilaufende Erinnerungen an die Disposition, genügen, zumal wenn auch die Uebergänge von einem Theile oder iner Gedankenstation zur andern eben als Uebergänge auftreten. e mehr die Theile einander nur coordinirt sind, somit eigentich gleichzeitig neben einander herlaufen sollten, desto weniger eicht macht sich das Uebergehen von einem zum andern; ruft ingegen das Ende eines Theils von sich aus dem folgenden, o heisst dieses aussprechen eben den Uebergang machen. Beides wird vorkommen, da auch logisch coordinirte Theile rhetorisch als steigend fortschreitende behandelt werden können. Nur die von aussenher rein formal entstandenen Dispositionen sind abzuweisen sammt den künstlichen Uebergängen, welche sie nöthig machen[1].

2. Der Uebergang markirt sich als solcher in verschiedenen Formen. Eine oft zweckmässige ist, einfach zu sagen: Jetzt kommen wir zum folgenden Punkte, was unbedenklich geschehen darf, wenn ja aus dem Vortrage selbst dieser Fortschritt als nothwendig sich aufdrängt. Sehr oft aber sagt man nicht förmlich: Wir gehen jetzt zum Folgenden über, sondern überlässt

[1] Schleiermacher als Prediger, S. 77. — *Palmer*, S. 587.

den Zuhörern, es sich zu sagen, indem ein bisheriger Punkt das abrundende Ende gefunden hat, und darum was weiter folgt von selbst als Eröffnung einer weitern Gedankengruppe sich giebt. Der Uebergang besteht immer aus einem Schluss und aus einem Anfang, kann sich also kenntlich machen entweder durch deutliche Abschluss- und Anfangsform, oder auch nur durch das Eine von Beidem; denn sobald ein Abschluss als solcher aufgefasst ist, giebt sich was weiter folgt als Beginn einer neuen Station, ohne dass man es erst noch ausdrücklich sagen muss, und umgekehrt sobald ein eröffnender Anfang als solcher gefasst wird, ist von selbst das Vorige für beendigt erklärt. Gewöhnlich genügt es, nur das Eine oder Andre nachdrücklich hervorzuheben, meist den Schluss und zwar durch zusammenfassenden Rückblick oder Zusammenfassung des Resultats. Uebrigens wird auch der äussere Vortrag die Uebergänge kenntlich machen.

3. Dem Uebergang als einer Art des Fortschreitens scheinen die Ruhepunkte[1] entgegengesetzt, in Wahrheit aber gehören beide zusammen, denn beide bilden die Knotenpunkte der sonst gleichmässig verlaufenden Rede. Das Bedürfniss des Ausruhens erzeugt kurze Pausen, in denen man beim erreichten Gedanken oder Eindruck verweilt. Da aber die stumme Pause nur momentan sein kann, so ergeben sich auch ausgefüllte Ruhepunkte, in denen man von der Anstrengung des Redens oder Auffassens ausruht und zu neuem Anlauf die Kräfte sammelt durch Gebet oder doch Aufblick zu Gott oder zur Wichtigkeit des vorgesetzten Zweckes. Vorzüglich hat das Gebet, votum, suspirium, welches nach der Einleitung zum Gegenstande und seiner nähern Behandlungsweise üblich geworden ist, diesen Charakter. Hier ist ein Ruhepunkt in der Regel so natürlich, dass die Sitte ihn geradezu fordert, und selbst wenn ein Gebet nicht begründet wäre, doch wenigstens ein Votum am Platze sein wird. Eine Ausdehnung, bei welcher dieses Gebet nur eine neue rednerische Anstrengung würde oder liturgischen Charakter annähme, ist nicht zu empfehlen.

§ 203. Die einzelnen Abtheilungen, Stationen oder Gedankengruppen der Predigt sind entweder Mittheilungen

[1] *Palmer*, S. 590.

n Erkenntnissen oder Erregung von Empfindungen und
:strebungen.

1. Fragt man, was nun in den Unterabtheilungen und Grup-
n vorkomme, so antworten wir: bald Erklärungen, Erläuterun-
n, Beweise für die Einsicht, bald Gefühle und Empfindungen
r das Gemüth, bald Zumuthungen für den Willen; denn be-
:hungsweise wird diese Verschiedenheit immer vorhanden sein.
ie aus dem Vorherrschen dieser Elemente im Ganzen ver-
hiedene Predigten entstehen, so nun auch in jeder gegebenen
·edigt verschiedene Stationen. Die dreierlei Elemente lassen
ch auch hier auf zwei zurückführen, wie § 192. Obgleich die
lemente sich auch in Einer Gruppe mischen können, muss doch
:lehrt werden, wie jedes derselben in der Predigt zu behandeln
:i. Dass diese Elemente sich an die verschiedenen Abschnitte
:r Predigt relativ vertheilen, zeigt z. B. die *Reinhard*'sche Pre-
igt vom Jahre 1797 über Lukas 5, 1 — 11: „Dass uns die treue
esorgung unsrer Berufsgeschäfte fähig zu höhern Verrichtungen
:ache," was der Redner 1) erklären, 2) beweisen, 3) in seiner
Vichtigkeit ins Licht setzen will.

2. Meist wird dieses zur Lehre de inventione gezogen, so
:it zur materiellen Homiletik. Allein diese hat nur theils das
esammtgebiet des homiletischen Stoffes, theils die Bestimmungs-
ründe zur Auswahl speciellen Stoffes für bestimmte Tage und
älle aufzuzeigen; hingegen die Art und Weise, wie dieser Stoff
un in den allgemeinen und besondern Gliedern der Predigt
u behandeln sei, ist Sache der formellen Homiletik. In diesen
bschnitten verdient *Steinbart* Berücksichtigung, obgleich er die
sychologischen Unterscheidungen nur zu weit treibt. Er sagt
. 50: „Viererlei muss der Redner thun um zu einer guten Ge-
innung oder Entschliessung zu überreden: 1) unterrichten, oder
:rkenntnisse hervorbringen, erweitern, berichtigen und aufklären;
) überzeugen, oder veranlassen, dass der Zuhörer klarer ein-
ieht, es sei das wahr, was wir ihm versichern — dies geschieht
urch Beweise; 3) gefallen, so dass man uns gern hört und
:eneigt wird uns zu folgen — dies geschieht durch Sitten; 4) be-
vegen und rühren, indem wir interessante Gegenstände sinnlich,
.lar und anschauend machen, auf dass sie auf das Begehrungs-
·ermögen der Erkenntniss gemäss wirken." Das Dritte ist offen-

bar heterogen; das Erste und Zweite näher zusammengehörig. So hat das Compd. rhet. eccl., wie die ältern Lehrbücher fast alle, mit unsern zwei Elementen sich begnügt: doctrina una ejusdem applicatio.

§ 204. Was mehr dem erkennenden Verstande mitzutheilen ist, seien es Erklärungen oder Beweise, strebt nach concreter Anschaulichkeit [1].

1. Der Satz ruht im Wesen der Beredsamkeit überhaupt, und der populären und religiösen insbesondere. Die Mittheilungen an das Erkennen, das Didaktische wird dargeboten nicht seiner selbst wegen und als letzter Zweck, sondern im Dienste der Erbauung und Erregung des Zuhörers, ist daher so einzurichten, wie es diesen Dienst am besten leistet. Das Wissen und Einsehen rein als solches ist so wenig der eigentliche Zweck, dass sogar einzelne Gruppen ausarten, sobald sie die Beziehung auf das Erbauende vernachlässigen. In jeder Predigt kommen Erklärungen, Erläuterungen vor, und so oft man eine solche zu geben hat, die nicht ganz blos beiläufig ist, entsteht eine näher zusammengehörige Gruppe von Gedanken. So auch wenn Beweise beigebracht werden. Niemand behauptet, dass hier die blos logische Richtigkeit, Genauigkeit und Schärfe schon an sich selbst für die Rede das Ausreichende sei; denn das Logische und Didaktische ist der Form nach abstract, die Rede aber meidet das Abstracte und liebt das Concrete.

2. Das einfache didaktische Element ist die **Erklärung** von Begriffen, Vorstellungen und Wörtern. Die streng logische Form der Definition eignet aber der Predigt nicht, denn die Definition ist ein abstractes Analysiren, ein Zerlegen der Begriffseinheit in die Elemente d. h. in den Oberbegriff und die unterscheidenden Merkmale, daher für Ungeübtere die Definition meist schwerer zu verstehen ist als der definirte Ausdruck selbst. Dass nichts erklärt werden soll, was für den Zweck der Rede dessen nicht bedarf, sollte sich von selbst verstehen; was aber erklärt werden muss, das erkläre man auf concret anschauliche Weise. Dies geschieht durch erläuternde Synonyma, durch Ver-

[1] *Steinhart*, § 44 f.

eichung mit Aehnlichem, durch Zusammenstellung mit dem
egensatz, durch Aufführung der Art und Weise, wie der Begriff
i Leben erscheint und wirkt, was man ein anschauliches Ana-
siren oder Nachweisen der Elemente des Begriffs nennen kann.
ie einfache Erklärung geht dann über in Beschreibung,
rzählung, Schilderung. Beschreiben ist nicht abschrei-
n, sondern das Entfernte mit charakteristischen Zügen verge-
nwärtigen; man beschreibt das weniger Bekannte, das Ueber-
hene, das schwerer Fassliche, Vergangene, fremde Zustände,
itten, Situationen; ist das Object ein zeitlich verlaufendes, ein
eschehen, so wird die Beschreibung Erzählung, die der Pre-
iger meist aus der Bibel entnimmt, da andrer Stoff gerade als
rzählung selten zulässig ist, es wäre denn mehr Exemplificirung.
ie Beschreibung wird zur Schilderung[1], wenn bei gehobener
timmung und Ergriffensein vom Gegenstande die Phantasie ihn
ieder erzeugt; in der Schilderung wird daher nicht das Object
n sich, sondern dasselbe, wie es für das Gefühl erregend wirkt,
argestellt. — Sind die Gegenstände geistiger, sinnlich nicht
ahrnehmbarer Art, so werden sie veranschaulicht durch Bilder
der durch Einführung ins anschauliche Leben, wenn z. B.
att der Tugend der von ihr beseelte Tugendhafte geschildert wird.

3. Grössere Gedankenreihen sind die Beweisführungen[2],
elche nicht blos Einsichten, sondern Ueberzeugungen und
ründe mittheilen. Die rhetorische Beweisführung geht meist
on einer für die Zuhörer praktisch ausgemachten, anerkann-
n Voraussetzung aus und folgert daraus die Wahrheit des zu
eweisenden. Wenn *Fichte* und *Thiess* die Beweisführung von
er Kanzel entfernen wollen, so meinen sie nicht diese prakti-
che, sondern die streng didaktische. Wäre das Vorausgesetzte
ur scheinbar wahr, vom Redner aber als unwahr durchschaut,
o würde er nur überreden, nicht überzeugen können. Die phi-
osophische Speculation freilich, wenn sie Alles von einem abso-
uten höchsten Punkte ableiten will, misstraut andern Punkten
ls blossen Voraussetzungen; das Leben aber bewegt sich über-
ll auf gegebenen Grundlagen, welche ihrem Wesen nach denen,
ie auf diesen stehen, ausgemacht und heilig sein müssen, so-

[1] *Theremin*, Demosthenes und Massillon, S. 260.
[2] *Steinhart*, § 47 f.

mit als Beweisquellen dienen. Diese Grundlagen erst beweisen wollen, gehört somit allerdings nicht in die praktische Beredsamkeit; auf der Kanzel hat man das Dasein Gottes, die göttliche Herrlichkeit Christi, das Ansehen der heiligen Schrift nicht erst zu beweisen, obgleich sie bisweilen eingeschärft werden müssen und eben dadurch befestigt werden, dass man aus ihnen praktisch wohlthätige Folgerungen zieht, sie als Beweisquellen heilsamer Wahrheiten benutzt. Principien praktischer Gewissheit sind die eigne Erfahrung als empfindende und wahrnehmende, die Gesetze des Denkens selbst mit den Vernunftideen in ihrer Anwendung, und der Glaube an Autoritäten, der in allem praktischen Leben als ein vernünftig begründeter vorhanden ist. Dass alle drei Principien auch missbräuchlich verwendet werden können, ist keine Instanz gegen ihren immer nothwendigen Gebrauch. — Auch die Beweisführung will eine concrete, möglichst ins praktische Leben versetzte, darum anschauliche sein. Z. B. dass Ergebung schwer zu behaupten sei, wird man nicht begrifflich logisch, sondern im praktischen Leben an der Schwierigkeit vieler menschlichen Situationen, an der beschränkten Kraft des Menschen u. s. w. aufzeigen und dadurch beweisen; kurz, das Ueberdenken richtet weniger aus als das in medias res Versetztwerden, auch wo es zunächst wirklich nur um Beweis, nicht schon um Erregung zu thun ist. Daher sind die Beweise aus der zweiten und dritten Quelle in der Regel mit Beweisen aus dem ersten Princip zu verbinden. Selbst die Berufung auf die Autorität Christi gewinnt entscheidende Kraft erst in der Zustimmung des christlichen Empfindens zu dem, was Christus sagt. — Wo eine Station, Unterabtheilung der Rede vorkommt, die einen Satz beweisen soll, ist die Disposition und Organisation der Station nichts Andres als das Entwerfen der hieher passenden Beweisführung. Die Homiletik kann hier kurz sein, da sie sich auf die Rhetorik berufen muss.

§ 205. Die Erregung des Gefühls und Bestrebens ist wesentlich durch Mittheilung des eignen Fühlens und Strebens zu erzielen.

1. Schon das Erklären und Beweisen ist in der Rede immer auf den praktischen Zweck derselben bezogen und wird darum ein concret-praktisches, oratorisches, im Unterschied vom pro-

ischen. Es kommen aber auch Stücke der Rede vor, welche ınmittelbar das Gefühl erregen wollen, jedoch wieder nicht um es Gefühls willen, sonst würde man poetisch, sondern im Zuammenhang mit der Bestimmung des Willens. Alle blossen ünste sind hier durch die Zumuthung zu beseitigen, dass es em Prediger Ernst sei und in ihm selbst lebe, was er in Anern erregen will. *Hyperius* p. 113: Ante omnia necessarium plane t, ipse qui dicit tales affectus animo concipiat atque in sese ıscitet et quodammodo visendos caeteris exhibeat, quales cupit in iorum mentes transfundi. *Keckermann* p. 17: Qui affectum moere vult, eum necesse est prius eo affectu esse commotum, ut uinctil.: Summa in eo est, ut prius ipse sis motus, et Horatius: i vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi. Andere rühren, blos um sich selbst und seine Redekunst zu verherrlichen, t der Predigt unwürdig. Dagegen ist es ein sorgsam und eusch zu bewahrender Vorzug, dass die innigsten, zartesten efühle, welche vor der Welt zu verbergen Sitte ist, in der Preigt sich kund geben können. Auf ein Rühren, ohne dass man elbst gerührt wäre, scheint es abgesehen, wenn man hier, statt uf die Kraft dessen zu bauen, was, weil es vom Herzen kommt, arum auch zum Herzen geht, physiologische Mittel aufsucht, ie *Steinbart*[1] hiezu einen Anlauf nimmt, dennoch aber Bechtenswerthes ausführt. Alle Gemüthserregung ist eine Betimmtheit des Selbstbewusstseins, Hebung oder Hemmung des ebensgefühls, Lust oder Unlust. Gefühle der Unlust sind Traigkeit, Furcht, Schaam, Reue u. s. w. wesentlich geweckt durch en Zuchtmeister des Gesetzes; was sündlicher Affect wird, wie eid, Hass, Rache u. s. w., kann in der Predigt nicht erregt erden wollen. Gefühle der Lust sind Freude, Hoffnung, Wohlollen, Mitleid, Vertrauen, Glaube u. s. w. Beiderlei Gefühle ollen hier nicht als blosses Empfinden, sondern als Affecte uftreten, um den Willen zu bestimmen; die erstern mehr um egzutreiben vom Bösen, die letztern um hinzutreiben zum Gen. *Hyperius* p. 109: Notum est ex rhetorum commentariis affectus communes enumerari quatuor: laetitiam, spem; metum, egritudinem. Ac sub laetitia quidem ordinate ponuntur: delectatio, jactatio; sub spe: desiderium, indigentia; sub metu: pi-

[1] *Steinbart*, § 62 f.

gritia, pudor, terror, timor, pavor, conturbatio; sub aegritudine: invidia, ira, malevolentia, dolor, lamentatio, sollicitudo, molestia, desperatio cet. Wenn freilich das natürliche Lebensgefühl und das sittliche nothwendig mit in Anspruch genommen werden, so ist doch erst das christlich-religiöse Gefühl der Gnade in Christo das Entscheidende und Höchste, um das Sündliche zu erschüttern und das Heilsleben zu fördern. Sinnliche Gefühle sind als blos solche von der Predigt nicht anzuregen, sie sind vielmehr für sie ein zu veredelnder Stoff; die geistigern Gefühle aber stehen im Zusammenhang mit den übrigen geistigen Lebensäusserungen, namentlich mit dem Erkennen, sie suchen Verständigung über ihren Gehalt, daher das blosse Rühren als zu flüchtig in der Predigt nur untergeordnet erscheint. *Hyperius* l. l.: Non solent autem concionatores auditorum animos ad quasvis affectuum species excitare, sed ad eas potissimum, quas primo adspectu discernere quilibet queat, negotiis theologicis i. e. ad aeternam hominum salutem pertinentibus esse quam accommodatissimas et quasi destinatas. Immer aber kommen Stationen vor, welche der Erregung des Gefühls gewidmet sind, damit der Wille zur entsprechenden Richtung bestimmt werde. Der Trost-Usus ist eine zu enge Kategorie, um diese Sphäre zu erschöpfen, obgleich das Getrost-, Beruhigt- und Befriedigtsein in Gott durch Christus allerdings die höchste Gemüthsverfassung ist, zu welcher Alle gefördert werden sollen.

2. Die Erregung des Begehrens oder die eigentliche Willensbestimmung ist das die Predigt erst vollendende Element, welches ebenfalls relativ in besondern Stationen oder Abtheilungen vorkommen wird als Ergebniss sowohl der mitgetheilten Einsichten als der erregten Gefühle und Affecte. *Hyperius* p. 108: Non postremam curam ponet concionator in movendis affectibus, quem eruditi omnes confitentur nulla sane re magis egere atque hac una facultate. Qui non aliter docent in templo, atque solent professores in scholis, haud potest fieri, ut magnorum fructuum spiritualium auctores sint, et perpauci aut nulli conspiciuntur talibus induci concionibus ad resipiscentiam ac vitae emendationem. Insofern ist dieses Element überall mit vorhanden, gebunden und latitirend, und giebt der Belehrung und Rührung den rhetorischen Charakter. Es tritt aber auch frei für sich hervor in den eigentlichen Zumuthungen, negativen und positiven, dort als Warnung, Abmahnung, hier als Ermunterung,

Mahnung, Bitte, Beschwörung, überall ruhend auf Motiven oder Beweggründen, die als solche Einsicht und Empfindung in einander sind [1]. Man appellirt dabei an die Gründe, welche der Mensch und Christ hat, für sein Heil zu sorgen oder Gottes Sorge anzunehmen, an Motive schon des natürlichen Wohlseins, der ethischen Würde und des eigentlichen Heils, man drängt die Zuhörer mittelst dessen, was sie hierin schon anerkennen, zu dem, was sie noch hinzufügen sollen, sei es intensiv, sei es extensiv. *Keckermann* p. 15: Praecipuum munus concionatoris est in affectuum motu; homines enim magis peccant affectu corrupto quam ignorantia veri, ut Beza monet: Aetas nostra multum habet scientiae, parum conscientiae. Besonders gegen das Ende der Predigt kommen solche Abtheilungen vor, deren Disposition nichts Anderes ist als die Organisirung von Paränesen. *Keckerm.* p. 17: Affectus leniores spargendi sunt per totam concionem, sic tamen, ut ad vehementiores paulatim descendatur, praemissis argumentis, quibus animus praeparetur. Da die Motive immer im Wohlsein oder Elendsein wurzeln, Hoffnung oder Besorgniss erregen, so hüte man sich, nicht in blosse Gesetzesreligion zurückzusinken, welche nichts Höheres kennt als Lohn und Strafe. Das Christlich-gut- und Erlöstwerden soll nicht als blosses Mittel zur eigentlich allein geschätzten Seligkeit gehandhabt werden, noch das Böse und die Sünde blos als Mittel für Beseitigung des eigentlich allein gefürchteten Gerichtes. Der Christ will gut werden aus Liebe zu Gott und zum Guten, so dass es mit Zweck ist, nicht blos Mittel. Die Motive sind ausführlich verzeichnet bei *Hyperius* p. 118 f. — *Keckermann* p. 15: Affectus, ad quos omnis textus practicus referri potest, sunt sex: 1) pudor, contritio, poenitentia; 2) odium et fuga peccati; 3) amor dei, proximi et virtutis; 4) timor dei, metus judicii; 5) consolatio, laetitia, patientia, spes; 6) misericordia et compassio erga afflictos. Affectus illi movendi sunt ab oratore cet.

2. *Die stylistische Ausführung.*

§ 206. Der zweckmässig gewählte, disponirte und gegliederte Stoff bringt seine volle Wirkung hervor erst in der zweckmässigen Ausführung.

[1] *Hyperius*, p. 100 sq.

1. Wir haben bisher die Wahl, Disposition, Gliederung des Stoffes in seine bedeutenden Gruppen behandelt, das was im engern Sinne die Meditation vollzieht. Die wirkliche Ausführung der Predigt, ihre Sprache, ihr Styl kann auch nicht dem Zufall anheimgestellt werden, folgt vielmehr ebenfalls ihren bestimmten Gesetzen. Compd. rhet. eccl. pag. 114: Fuit inventio et dispositio in partes; restat elocutio, qua res inventae et dispositae sermone convenienti ... exprimuntur. Dieser zu gebende letzte Ausdruck, in welchem die innere Meditation ihr Product verwirklicht, ruht daher auf allen bisher betrachteten Operationen und muss wie diese den rhetorisch-homiletischen Charakter haben. Die alte Rhetorik hat dem Abschnitt grosse Aufmerksamkeit gewidmet: *Aristot.* rhetor. lib. 3. *Cicero* de orat. lib. 3. und orator. *Quinctil.* instit. orat. lib. 8–11. Auch die neuere Rhetorik hat ihn bearbeitet, z. B. *Pölitz*, Lehrbuch der prosaischen und rednerischen Schreibart. Halle 1827. Die Homiletik endlich hat diesen Gegenstand stets sorgfältiger behandelt.

2. Der sprachliche Ausdruck kommt nicht von Aussen erst an die Gedanken heran, sie sind selbst ein inneres Sprechen und die Sprache ein äusserlich werdendes Denken. Wie die Gedanken, so wird der sprachliche Ausdruck nach und nach fertig und vollendet; er bildet sich und wächst mit der Predigt selbst, latitirt schon in den Dispositionen und schreitet wie diese vom Allgemeinen zum lebendig Einzelnen fort.

§ 207. Die oratorische Sprache und in ihr die homiletische bestimmt sich näher in ihrer Verschiedenheit von der prosaischen und poetischen.

1. Es giebt verschiedene Sprachgebiete, weil es verschiedene Denkgebiete giebt. In der Kindheit eines Volkes sind sie noch in einander versenkt; später treten sie bestimmt aus einander, und ihr Wiederverschmolzenwerden ist Zeichen von Alterschwäche einer Nation und ihrer Literatur. Jede Literatur, auch die heilige, beginnt als kindliche, d. h.: Poesie, Prosa, Beredsamkeit sind noch in einander, sowohl was den Inhalt als was die Sprache betrifft. Dieses auch in biblischen Büchern aufzufassen, ist besonders *Herder* gross gewesen. Giebt es dann ein Auseinandertreten von Prosa, Poesie und Beredsamkeit, so auch einen dreifachen Sprachstyl. Was oben § 87 f. über das Homiletische

in der Bestimmtheit des Oratorischen gesagt wurde, das ist nun geltend zu machen für den Styl, d. h. für die Schreib- und Sprechart.

2. Soll vom prosaischen und poetischen Styl der oratorische unterschieden werden [1], so fragt sich, ob dieser ein nebengeordnet selbstständiges Drittes sei, oder nur eine Verschmelzung und Combination der beiden andern. Da die Rede sowohl Erkenntnisse mittheilt als Gefühle darstellt, so könnte man sie eine Combination von Prosa und Poesie nennen wollen, wie dies sehr verbreitet ist in der nähern Vorstellung, dass die Beredsamkeit die Mitte halte zwischen beiden, nicht ganz zur Prosa herabsinke, aber auch nicht ganz zur Poesie sich erhebe; dass somit die oratorische Sprache ebenfalls diesen Charakter habe. Aber dies wäre vielmehr Charakterlosigkeit, ein Hin- und Herschwanken zwischen Prosa und Poesie, oder das Nochnichtauseinandergehen dieser beiden, somit eine kindliche Sprache, die aber nur als kindische in entwickeltern Perioden noch vorkommen könnte. Da dies Alles unstatthaft ist, so muss die Beredsamkeit ein selbstständiges drittes Gebiet sein neben beiden andern. Die Rede ist kein Gemisch von mitzutheilenden Vorstellungen und darzustellenden Gefühlen; denn es ist weder um Mittheilung als solche, noch um Darstellung als solche zu thun, noch um das Eine und Andere. Vielmehr ist die Rede ein Wirken auf den Willen, theilt also Vorstellungen mit und regt Gefühle an, damit sie den Willen bestimmen könne. Ist aber die Beredsamkeit ein besonderes Gebiet geistiger Thätigkeit, so muss auch ihre Sprache eine besondere sein, in ihrer Besonderheit so selbstständig und charakterfest, wie die Prosa und Poesie ihre Sprache haben. Der oratorische Styl als solcher ist ein selbstständiger und besonderer.

3. Die homiletische Rede, wie sie ein positiv eigenthümliches Gebiet der Beredsamkeit ist, hat auch ihren positiv eigenthümlich oratorischen Styl, eben den homiletischen, der in seiner Positivität vom positiven Christenthum abhängig ist, welches die homiletische Beredsamkeit hervorruft. Die Bibelsprache, Kirchensprache, auch die theologische Sprache üben Einfluss auf den homiletischen Styl, ferner der Zweck dieser Vorträge, der

[1] *Schott*, § 87.

Charakter des Ortes, der Zeit, der zuhörenden Versammlung, der übrigen hier vor sich gehenden Handlungen; endlich die Stellung des Sprechenden. Compd. rhet. eccl. p. 114: — sermone convenienti, rebus sacris digno, auditorum intellectui accommodato, scopo denique concionis promovendo idoneo exprimantur. Zu viel ist gesagt, wenn ohne Weiteres behauptet wird: Optimum et convenientissimum sermonis genus illud ipsum est, quo s. scriptura utitur; richtig aber ist fortgefahren: quae, ut fons est verae et divinae sapientiae inexhaustus, sic et verae divinaeque eloquentiae purissimus latex. Alles das entnimmt aber die homiletische Sprache dem allgemeinen Gebiet der oratorischen nicht, und das Interesse, welches zu solchen Versuchen verleitet, ist immer ein beschränktes und einseitiges, darum nur berechtigt als vorübergehende Reaction gegen andere Einseitigkeiten. So oft man die Besonderheit der homiletischen Sprache in die oratorische überhaupt aufgehen lässt, kommt die Gegenwirkung, welche das Oratorische überhaupt beseitigen will, um im Homiletischen etwas Besonderes zu haben; so oft das Letztere vollzogen ist, kommt die Zurückführung des Homiletischen ins Oratorische wieder. Es ist also die Aufgabe, das Homiletische als ein Oratorisches, aber in diesem Allgemeinen als ein Besonderes zu erkennen.

§ 208. Wie in der Prosa und Poesie, so giebt es in der Beredsamkeit verschiedene Sphären oder Stufen über einander: einen niedern, mittlern und höhern oratorischen Styl. Für den homiletischen genügt es, zwei solche Stufen zu unterscheiden.

1. Was irgendwie von Prosa und Poesie auch gilt, das ist namentlich für die Beredsamkeit geltend gemacht worden, dass ihre Sprachweise oder ihr Styl in verschiedenen Arten oder Stufen erscheine. Schon die Alten lehren drei genera dicendi, *Cicero* orator c. 5. 6. 23—29: a) genus dicendi tenue, submissum, subtile, acutum; b) genus dicendi medium, mixtum; c) genus dicendi grave, sublime, copiosum, amplum, ornatum. Scharf und bestimmt abgegrenzte genera dicendi können dies nicht sein, auch giebt es keine innere Nothwendigkeit für gerade drei Arten des rednerischen Styls, obwohl man dieselben auf die drei

Bildungsklassen der verschiedenen Stände begründet[1], so dass die erste auf Ungebildete, die zweite auf gemischte Versammlungen, die dritte auf Gebildete berechnet wäre[2]. Diese Bildungsklassen sind aber selbst nicht scharf unterschieden, da sie mit den positiv und scharf unterschiedenen Ständen der bürgerlichen Gesellschaft nicht genau zusammentreffen, und es willkürlich ist, gerade drei solche anzunehmen. Die drei genera dicendi sind nur drei verschiedene Stufen der rhetorischen Höhe, der Haltung und des Schwunges, daher denn die Bildungsstufe der Zuhörer durchaus nicht entscheidenden Einfluss auf das genus dicendi ausübt, vielmehr die Hoheit des Gegenstandes und Zweckes, am meisten aber die Lebendigkeit im Ergriffensein des Redners von seinem Gegenstande weit entscheidender auf die Höhe des Tons wirkt. Es kann ja auch vor dem gebildetsten Kreise eine ruhige, umsichtig besonnene Rede gehalten werden, und vor gemischterem Publicum doch auch eine pathetisch hohe. Unrichtig ist auch die Meinung, als sei nur das genus sublime wahrhafter Klassicität fähig, da doch auch im genus tenue klassisch vollendete Producte erzeugt werden können. Der Ausdruck „klassisch" stammt freilich daher, dass die Römer den ersten Stand, den ordo senatorius, schlechtweg die classis nannten, in welcher die feinere literarische Bildung vorzugsweise zu Hause war. Ruhen in Wahrheit diese genera dicendi auf den Abstufungen des rednerischen Schwunges, da verschiedene Reden einen durchschnittlich andern Grad des Schwunges haben: so könnte man die einzutheilende Linie eigentlich abtheilen wo man wollte und in beliebig viele Stufen, da schwerlich Jemand behaupten wird, alle Reden seien genau immer auf drei verschiedene Tonhöhen einzureihen. Gerade weil nur fliessende Unterschiede vorkommen, mochte die ungefähre Sonderung in eine untere, mittlere und höhere Region genügen, je nachdem eine Rede mehr belehren, oder rühren, oder bewegen wolle, somit der Redner selbst ein mehr nur intellectuelles, oder ein im Gefühl wärmer empfundenes oder ein den Willen mächtig erregendes Interesse am Stoff nehme. Es ist klar, die Linie kann auch, und noch einfacher, in blos zwei Theile getheilt werden, so dass man niederern und

[1] *Schuler* III, S. 354. — *Scholl*, Entwurf § 87. und Theorie der Beredsamkeit III, 2. S. 18.

[2] *Köster*, § 87.

höhern Styl unterscheidet, und dies dürfte um so angemessener sein, als keineswegs die Reden entweder belehren oder rühren oder bewegen sollen, sondern durchaus alle entweder mehr durch Belehrung oder mehr durch Affect den Willen bewegen wollen. Das Erstere geschieht von selbst in niedererem, das andere in höherem Styl, Ton und Schwung.

2. In der That weiss die Rhetorik doch nur für die zwei entgegengesetzten genera dicendi unterscheidende Merkmale aufzustellen, für das mittlere aber nichts zu sagen, als dass es eben in allen diesen Hinsichten die Mitte halte. Der niedere Styl habe seine Vollkommenheiten in der Klarheit, Bestimmtheit, Einfachheit, Leichtigkeit, Bescheidenheit der Figuren und des Satzbaues, wirke daher auf das acumen sententiarum, belehrend, erklärend und beweisend; der höhere entfalte hingegen Glanz, Reichthum der Form, Pracht und Kühnheit der Bilder und des Satzbaues, kurz, er erschüttere das Gemüth; der mittlere halte sich eben in der Mitte, delectat et conciliat animos. Es handelt sich also um verschiedene Grade des oratorischen Schwunges und psychologischen Interesses weit mehr, als um verschiedene Bildungskreise, obwohl zuzugeben ist, dass der höchste Schwung mit seinen Formen nur literarisch gebildeten Zuhörern ganz verständlich und geniessbar sein kann. Hier schleichen sich aber auch immer zuerst die Verderbnisse und Ausartungen ins Rhetorische ein, das Haschen nach Bildern und Alles, was man Unkeuschheit der oratorischen Kunst nennen kann. Die Predigt verträgt dessen wenig, will auch in ihren Arten nicht auf Verschiedenheit der Bildungsklassen ruhen; es genügen ihr zwei genera dicendi, vorausgesetzt, dass das niedere und höhere einen nur fliessenden Gegensatz bilden. *Keckerm.* p. 10: Finis est persuasio, quae duo sub se continet, quorum primum est docere, secundum, animos s. affectus movere. Si alterum ex his negligit orator, nunquam suo officio recte defungitur; ut Augustinus de doctr. chr. IV, c. 17: Qui dicendo nititur persuadere quod bonum est, nihil horum trium spernat, ut sc. doceat, flectat, delectet. Dicere necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae.

§ 209. Da jede Rede und Predigt Eine bestimmte Action ist, so muss ihre Einheit sich auch in der fest-

gehaltenen Einheit des Grundtones und Schwunges im Styl ausdrücken, so dass nicht zugleich der niedrigste und höchste Schwung in Einer Rede vorkommen wird, obgleich eine Steigerung durchs Ganze hindurchgeht.

1. Der Hauptgewinn, welcher aus der Unterscheidung dreier genera dicendi gezogen wurde, ist der, dass man die bestimmte Formel ableitet, in Einer Rede können nur zwei genera vorkommen, man könne vom niedern ausgehend zum mittlern, vom mittlern ausgehend zum höhern aufsteigen, nicht aber auch das dritte beigeben. Dieser Gewinn ist aber selbst eine Instanz gegen die Lehre von drei genera; oder was soll diese Unterscheidung, wenn eine Rede selten vorkommt, die wirklich nur in Ein genus fiele, die meisten vielmehr zwei genera dicendi in sich vereinigen? Das Richtige ist einfach der Satz: Jede Rede und Predigt hat eine gewisse durchschnittliche Einheit des Schwunges, Tones, der Haltung oder des Styls, somit einen Grundton, welcher nicht verletzt werden darf durch allzu grelle Abweichungen. Obgleich im Allgemeinen Schwung und Styl sich bis ans Ende steigern, theils allmählig durch die ganze Rede, theils auch wieder in jedem Abschnitt derselben: so muss dennoch in dieser Mannigfaltigkeit eine Grundeinheit festgehalten werden. Dies ist natürlich und nothwendig, weil der Redende durch den ganzen Act das Ganze in sich trägt und auf bestimmte Weise mit ruhigerer Wärme oder gesteigerterem Affecte von seinem Gegenstande ergriffen ist. Je lebhafter und affectvoller das Ergriffensein ist, desto höher stellt sich der durchschnittliche Grad des Schwunges. Ist der Redende in hohem Grade erregt und spricht das immer pathetischer bis gegen das Ende aus: so kann er auch nicht so ruhig und affectfrei die Rede beginnen; ist er weniger gemüthlich, als durch ein Interesse an der Einsicht angeregt, so wird er auch am Ende nicht in den höchsten Affect gerathen und doch mit ruhiger Ueberlegung beginnen. Unsere Zweitheiligkeit kann also auch diese Lehre einfacher und richtiger formuliren.

2. Die Einheit des Grundtones muss auch nicht von Aussen her gesucht werden, da sie nicht erst mit der stylistischen Ausführung entsteht, sondern von Anfang an im Seelenzustand, in der Stimmung des Redenden begründet ist. Der Grundton dieser Stimmung bestimmt die ganze Rede, ihre Disposition, Glie-

derung so gut wie den Styl, die Gedanken selbst wie ihren Ausdruck und den Vortrag. Fehlt diese Einheit des Tones, so wird der Styl und alles hinter ihm Liegende charakterlos, hin und herfahrend, wie eine Melodie ohne Grundton. Die Predigt hat hierin engere Grenzen, weil weder das kalte Reflectiren noch der leidenschaftliche Affect in ihr vorkommen kann, wenigstens beides nur ausnahmsweise und vorübergehend. Blosse Homilien stehen oft tiefer, Casual- und Festpredigten meist höher als die reguläre Sonntagspredigt. Die ekstatische Höhe des γλώσσαις λαλεῖν ist im ordentlichen Cultus zurückgetreten; was *Hermas* so nennt, ist ein anderer Begriff, wie *Hyperius* p. 116 ihn bestimmt: Efficacissime omnium mentes promovent, quibus concessa est divinitus virtus s. potentia illa spiritus in docendo.

§ 210. Der niedere Styl als Ausdruck der durch Belehrung erzielten Willenslenkung hat seine Vorzüge in der Deutlichkeit, Bestimmtheit, verbunden mit Wärme und Anschaulichkeit.

1. Wir unterscheiden beide genera dicendi nicht blos nach dem Styl, sondern auch nach den Elementen des Inhalts. So oft mehr durch Belehrung, d. h. Mittheilung oder Förderung von Einsichten, der Wille zu bestimmen ist, tritt ein niedriger gehaltener Schwung und Styl ein, der seine eigenthümlichen Vorzüge hat. Vor Allem ist erforderlich die Reinheit, Einfachheit und Richtigkeit des Ausdrucks[1], d. h.: was man erklärt, beweist u. s. w., soll nicht nur grammatisch und syntaktisch richtig, sondern auch dem rhetorischen Zweck bestimmt angemessen ausgedrückt werden. Dass die Fehler, wie Barbarismen, Archaismen, Neologismen, Solöcismen, Provinzialismen, schiefe Ausdrücke, Auslassungen, Sprünge, nicht geduldet werden, mit Ausnahme dessen, was beziehungsweise für die Kanzelsprache davon richtig sein kann — denn Provinzielles, biblische Archaismen können unter Umständen vorkommen — versteht sich nicht erst für den rhetorischen Styl: das rhetorisch- und homiletisch-Reine, Richtige und Angemessene ist, was des Zweckes, Inhaltes und Ortes wegen das Schickliche und Zutreffende ist. Auch die Deutlichkeit ist ein allgemeines Erfor-

[1] *Schott*, § 91 f.

derniss, dass klar, bestimmt und genau das gesagt werde, was man meint, dass das Nöthige vollständig, aber ohne unnütze Weitschweifigkeit gesagt werde[1]. *Quinctil.* VIII, 2: Alii brevitatis aemuli necessaria quoque orationi subtrahunt verba, velut satis sit scire ipsos quae dicere velint. Est in quibusdam turba inanium verborum, qui dum communem loquendi morem reformidant, ducti specie nitoris, circumeunt omnia copiosa loquacitate, quae dicere volunt. Man darf den Gedanken nicht mit Worten ausdrücken, die auch eines andern Ausdruck sein könnten, *Quinctil.* l. l.: Vitanda imprimis ambiguitas, non haec solum, quae incertum intellectum facit, ut: „Chremetem audivi percussisse Demeam," sed illa quoque, quae, etiamsi perturbare non potest sensum, in idem tamen verborum vitium tendit, ut si quis dicat: „visum a se hominem librum scribentem." Weitschweifigkeit, Gedehntes, überflüssige Sylben und Wörter, Pleonasmen, Tautologien, unnöthige Nebengedanken, Digressionen sind immer Fehler, allerdings in der Rede besonders nachtheilige. Würde und Popularität sind der Predigt nothwendig, darum gemeinere wie allzu hohe Redensarten ausgeschlossen. Compd. rhet. eccl. p. 116: Vitanda sunt verba ambigua et dubia. Pag. 118: Absit otiosa verbositas. Die Würde fliesst her aus der Heiligkeit und Wichtigkeit des Gegenstandes sowohl als der Aufgabe, die Popularität aus der Berücksichtigung der Gemeinde. Compd. rhet. eccl. p. 115: Sermo simplex esse debet, perspicuus et intellectu facilis, constructio non affectata, non intricata, sed plana, periodi breves. Verbo, tota oratio ita esse debet temperata, ut et simplicissimi omnia intelligant, et vel doctissimi nihil jure fastidiant.

2. Da die belehrenden Elemente nicht ohne Empfindung ihrer erregenden Kraft vorkommen, so strebt schon der niedere rhetorische Styl nach Anschaulichkeit in der Darstellung mittelst einfacher Bilder, Vergleichungen, Contraste, Individualisirung. Das gemüthliche Interesse giebt sich kund in dieser Ausdrucksweise; die Wärme der Darstellung fliesst aus dem Interesse des Predigers an seinen Zuhörern und an der aus dieser Sache für dieselben zu gewinnenden Frucht.

---

[1] *Hugo Blair* II, S. 326.

§ 211. Der höhere Styl als Ausdruck des durch Affecte zu erregenden Willens ist ein affectvoller, dessen Lebendigkeit und Pathos in stärkerer Bildlichkeit, wechselvollem Satzbau durch die rhetorischen Figuren sich kund giebt.

1. Vom *apte dicere* unterscheiden die Alten das *ornate dicere*, was *Hyperius* S. 98 f. unter dem Titel de amplificatione homiletisch verarbeitet. Es tritt naturgemäss ein, sobald der erregte Affect die Phantasie in Mitthätigkeit setzt, und ist die Ausdrucksweise des gehobenen, von einem höhern Interesse gespannten Seelenzustandes. Wer dieses Capitel aus der Homiletik wegweist, misskennt, dass auch das erregte Predigen nach bestimmten Gesetzen vor sich geht, die erkannt sein wollen. daher *Hyperius* l. l.: Quicquid vero ad perspicue docendum vel etiam ad monendum conducit, id omne concionator tamquam maxime necessariam supellectilem sibi comparabit. Itaque et argumentationes tripartitas, quinquepartitas, enthymemata, deinde schemata atque tropos, ad haec artificium amplificandi movendique affectus et quidquid tandem hujus est ordinis a rhetoribus bene dicendi magistris traditum, sciet ad se pertinere. Indess, da er die Beweisformeln, Schemata und Tropen als bekannt voraussetze, wolle er sie hier nicht behandeln, sondern nur Einiges über die Amplificatio beibringen, da die meisten heil. Väter sich ihrer beflissen hätten und doch auch darin vielfach anders verfahren seien als die Rhetoren. – Vor Allem ist hier der Kanzel unwürdig, was unwahr, affectirt und unkeusch wäre. Man soll, wie *Hyperius* p. 101 sagt, die Dinge nicht grösser darstellen als sie sind, wohl aber Alles ins rechte Licht zurückstellen. Wo die Zuhörer nicht richtig urtheilen, was sie nicht genug anerkennen, da suche man sie durch amplificationes zur vollen Würdigung der Sache zu bringen, und wende alle Mittel der Rhetorik an, *αὔξησις, ἔμφασις, ταπείνωσις, συνωνυμία*, expositionem, definitionem, descriptionem, distributionem, congeriem, incrementum, — was *Cicero* orat. 14. 36. Topic. 21. *Quinctil.* VIII, 4 ausgeführt ist. Die h. Schrift habe alle diese Mittel auch angewandt. Compd. rhet. eccl. p. 116: Abstinendum a genere dicendi philosophis et oratoribus profanis . . . consueto, poëtico item, pomposo et turgido, aulico, affectato, quod indoctior

non percipiat, doctior autem jure respuat (weil es nicht das hier angemessene Rhetorische wäre). Ut scriptura, sic concionator tropis et figuris, cum dictionis tum sententiarum, omnis generis, non docendi tantum, sed et delectandi commovendique vim habentibus, orationique dignitatem quamdam et vim mirificam conciliantibus, uti potest et debet; si modo convenienter iis utatur, cum scil. et rerum dicendarum natura et affectuum excitandorum illud requirit ratio.

2. Namentlich der höhere rhetorische Styl, wie der erregte Affect ihn erzeugt, entfaltet eine von dem prosaischen stark abweichende Eigenthümlichkeit, deren charakteristische Aeusserungsweise in der Lehre von den rhetorischen Figuren aufgezeigt wird. So verkehrt es wäre, diese Figuren von Aussen her zu holen und der Rede aufzupfropfen, völlig ebenso verkehrt ist es, die Erkenntniss der Figuren zu verwerfen, welche ja aus der affectvollen Rede naturgemäss hervorgehen. Nicht erst die Periode der mechanischen Rhetoren, sondern schon die noch Sprache bildenden und Reden erzeugenden Männer haben diese Erkenntniss für wichtig gehalten [1]. Der rhetorische Styl bleibt vom poetischen auch hier dadurch unterschieden, dass nicht das Schöne um seiner selbst willen, sondern das Schöne soweit es den Zweck der Rede fördert, eintreten wird.

3. Die rhetorischen Figuren, da sie nichts Anderes sind, als die besonders hervortretenden Eigenthümlichkeiten des belebtern rhetorischen Styls, lassen sich der Natur der Sache nach weder erschöpfend noch bestimmt classificirt aufführen. Die Alten sonderten *figuras verborum* und *figuras sententiarum* (*Quinctil.* IX, 1), weil das Besondere dieses Styls bald mehr aus einzelnen Wörtern, bald aus Sätzen besteht; *Cicero* de orat. III, 37: ornatus orationis, qui ex singulis verbis est, — qui ex continuatis conjunctisque constat. — *Schott* (Entwurf § 96 und Theorie der Beredsamkeit III, 2 S. 112 f.) unterscheidet „objective und subjective Figuren, sofern jene ihre anschauliche Kraft zunächst auf die darzustellende Vorstellung beziehen, diese aber mehr auf das Gemüth des Redenden und sein Verhältniss zu den Zuhörern" — auch eine sehr fliessende und unbestimmte Sonderung, welche am Ende auf die genera dicendi der Belehrung und Erregung zurückzu-

[1] *Tiberius Rhetor, περὶ τῶν παρὰ Δημοσθένει σχημάτων.* Ed. Fischer. 1773.

führen wäre. Andere theilen nach den in Anspruch genommenen Seelenkräften; aber eine Figur kann mehrere Seelenvermögen beschäftigen. Unbefriedigend ist auch, was die Alten vom Unterschied der Figuren und Tropen gelehrt haben; die Tropen (Umwendungen der gemeinten Sache in eine bildliche oder sonst andere) seien eine specielle Art von Figuren, welche eine anschauliche Vorstellung statt der eigentlich gemeinten setzen, wie *Quinctil.* sagt: Tropus est verbi vel sermonis a propria significatione in aliam cum virtute mutatio; *Cicero* Brutus c. 17 erwähnt griechische Bestimmungen: Tropen seien verborum immutationibus, Figuren aber formis sententiarum orationisque hervorgebracht, — somit Wort- und Gedankenfigur. Die Eintheilung Quinctilians hat *Maass*[1] durchzuführen und zu verbessern gesucht; auch *Hüffell* ist ihr gefolgt. In der Natur der Sache liegen weniger coordinirte Klassen oder Arten als vielmehr der Verlauf einer Steigerung[2], d. h. die einen Figuren dienen mehr dem belehrenden Interesse, sofern es Veranschaulichungen und Lebendigkeit mittheilen will, knüpfen sich somit schon im niedern Styl an; die auffallendern Figuren aber dienen mehr dem affectvollen Reden, welches Gemüth und Wille erregt, entfalten sich also erst recht im höhern Styl. Während der niedere figurenlos beginnt und sich bis zu einfachern Figuren steigert, beginnt der höhere schon mit einfachern Figuren und entfaltet alsdann die auffallendern. Nur diese ungefähre Unterscheidung der Figuren, welche schon im niedern Styl vorkommen, und der nur dem höhern eigenen, ist in der Sache begründet; somit sind jene mehr veranschaulichend, diese mehr bewegend in ihrer Wirkung. *Schott* (Theorie der Beredsamkeit III, 2) hat die Figuren so ausführlich behandelt, dass mit Verweisung darauf hier eine kurze Uebersicht genügt.

Der Veranschaulichung für Belehrung dienen: die Metapher, welche einen anschaulichern Ausdruck statt des eigentlichen setzt, z. B. der Sturm heult; die Allegorie, welche die Metapher durchführt (a. a. O. S. 120); die Exergasie oder Individualisirung, die Distribution, das Beispiel (S. 113), die Vergleichung (S. 115) und Antithese (S. 116). Der Veranschaulichung

[1] Grundriss der Rhetorik, 3. Aufl. Halle 1821. S. 40.
[2] *Köster*, § 94.

für Ueberzeugung und Beweisführung eignen: die Concession (S. 137), Präterition (S. 138), der Einwurf, die Frage u. A.

Unmittelbarer der Bewegung des Gemüthes und Willens dienen die dem höhern Pathos eignenden Figuren: das Unerwartete, das Paradoxe, die Prosopopöie (S. 123), der Ausruf, Wunsch, die Betheurung, Beschwörung, Verwünschung, die Apostrophe, Aposiopesis, die Verbesserung (S. 129), die Periphrase, welche die Sache immer schildernd umgeht und nie nennt, die Consultation, der Monolog; endlich die mehr in dem Satzbau sich zeigenden Figuren der Inversion, Klimax und Antiklimax, Asyndeta und Polysyndeta, der Wiederholung, als die Epizeuxis, Anaphora und Epiphora u. s. w.

§ 212. Die rednerische und homiletische Sprache sucht den Wohlklang theils im Aufeinanderfolgen der Sylben und Wörter, theils im Wechsel der Sätze. Darin besteht der rhetorische Numerus.

1. Auch hier folgt der homiletische Styl dem rhetorischen überhaupt mit Vorbehalt dessen, was jener Besonderes hat. Schwer auszusprechende Wörter und Sätze hindern die Leichtigkeit der Rede und stören den Zuhörer; somit ist der Wohlklang aufgegeben nicht blos im Interesse der Schönheit, sondern schon der Nützlichkeit. Man meidet das schwer Auszusprechende, Häufung von Consonanten, von einsylbigen Wörtern; der rhetorische Wohlklang ist nicht zu verwechseln mit dem poetischen Rhythmus, da die Häufung gleichfüssiger Wörter oder gleicher Füsse den Charakter der ungebundenen Rede stört; man meidet jambischen, daktylischen oder andern Versbau oder förmliche Reime und Alliterationen, wenn nicht ausnahmsweise wirklich ein Vers gegeben werden will. Diese rhetorischen Gesetze gelten ohne Weiteres auch in der Homiletik.

2. Der Wohlklang im weitern Sinn ist der Numerus, durch freie Beweglichkeit vom poetischen Rhythmus unterschieden. Es soll in der Abwechslung und Mannigfaltigkeit der rhythmischen Verhältnisse eine Harmonie sein, abhängig von der Beschaffenheit der Vorstellungen und ihrer Verhältnisse[1]. Mit volltönen-

[1] *Scholl*, Entwurf u. s. w. § 106. — *Gräffe*, Anweisung zum Rhythmus in homiletischer und liturgischer Hinsicht. Göttingen 1809.

den, schweren Wörtern beginnt *Demosthenes* die Rede de corona, ergriffen vom Gedanken, dass sein ganzer Credit des Staatsmanns und Redners auf dem Spiele steht. Die Alten legten grosses Gewicht auf den Numerus. *Cicero* orat. 52 sagt, man rühme den Isokrates, quod verbis solutis primus numeros adjunxit, jucunditatis causa et ut varietas occurreret satietati; doch seien ihm Andere schon vorangegangen; der Numerus folge im Allgemeinen dem Päon, d. h. dem Fusse, welcher 1 lange und 3 kurze Sylben hat. Diese Bemerkung mag insofern berücksichtigt werden, als das päonische Metrum volle Freiheit giebt, wohin die Länge unter die Kürzen gestellt werde, und weil dem Genius namentlich der lateinischen Sprache nach ungefähr drei Kürzen auf eine Länge kommen, wenn die Rede wohlklingend fortfliessen soll.

3. Der rhetorische Numerus kann so wenig als die Figuren von Aussen gesucht und der Rede blos aufgepfropft werden; der verarbeitete Gang des Inhaltes selbst muss ihn erzeugen gemäss der Art, wie der Redende von demselben ergriffen ist. Feierliche Gedanken können nur in schwerer, feierlicher Form, beiläufige nur in leichter Form sich ausdrücken. *Bullinger* schildert die Idee des frommen, vom göttlichen Eifer erfüllten Predigers an *Zwingli*: „Zwingli was im predigen ganz fleissig, einfalt und verständlich, also dass ihn mänklich gern hört, und ein grosser zulauff des volks zu ihm was. Im lehren was er gar verständlich und gut zu mercken, im straffen ganz ernsthaft und erschrockenlich, doch vätterlich; im vermahnen ganz einbrünstig und anzügig, im trösten vast anmuthig und lieblich; dann er redt gar landtlich, und was ungönstig dem frömden angenommenen gekläpper und pracht der unnützen worten.“ (Chronic. III. ad a. 1525.) Diese auf einen Ausspruch *Augustins* zurücksehende Stelle ist dem Compd. rhet. eccles. vorangedruckt. Eben im gefällig zweckmässigen Wechsel der die Predigt bildenden Elemente, der darlegenden und der anwendenden, besteht der innere Numerus, welcher dann sprachlich sich kund giebt im Styl. Die Predigt wird auch im Numerus feierlicher, höher, keuscher, das Extreme ausschliessender sein als die weltliche Rede.

4. Zu den Schönheiten des Numerus rechnet man besonders den Bau der Periode, welche nicht etwa einerlei ist mit dem zusammengesetzten längern Satz. *Aristoteles* definirt die Periode

Rhetor. III, c. 9 § 3: *Λέγω δὲ περίοδον λέξιν ἔχουσαν ἀρχὴν καὶ τελευτὴν αὐτὴν καθ' αὑτήν, καὶ μέγεθος εὐσύνοπτον*; und *Cicero* orator 61: Dicere illa circumscriptione ambituque, ut tamquam in orbe inclusa currat oratio, quoad insistat in singulis perfectis absolutisque sententiis. Die Periode ist also ein harmonisch gegliederter Kreislauf, den man nirgends schliessen kann, bis am Ende, das irgendwie in den Anfang zurückkehrt, daher *Sulzer* in der allgemeinen Theorie der schönen Künste III, 664 sagt: „Der volle Sinn sei erst beim letzten Worte verstanden". Die Glieder setzen alle einander voraus und fordern einander. Die homiletische Sprache ist auch hier einfacher. Compd. rhet. eccl. pag. 115: Sermo simplex esse debet, perspicuus, constructio non affectata sed plana, periodi breves et quantum fieri potest sine parenthesibus. Der gute Numerus ist ein gefälliger Wechsel von kurzen und längern Sätzen und Perioden; die Periode ist nur der Ausdruck einer harmonisch sich gliedernden einheitlichen Gedankengruppe [1].

CAP. III.

Der homiletische Vortrag.

§ 213. Die Form der homiletischen Mittheilung schliesst sich ab im persönlichen Vortrag, welcher das in vollendeter Ausführung innerlich Angeeignete für die Zuhörer durch die persönliche Action äusserlich macht.

1. Der homiletische Act des Cultus ist vorhanden erst mit dem persönlichen Vortrag, der als eine Form der Darstellung zur formellen Homiletik gehört, nicht einen eigenen weitern Theil bildet. Auf diese Vorstellung ist man nur darum gerathen, weil man die Predigt nicht als Act des Cultus festgehalten hat, und sie schon als literarisches Product für fertig hielt, so dass nur unter Umständen das Halten derselben noch hinzukomme.

2. Zum Vortragen gehört Zweierlei, theils die vollkommene Aneignung der ausgeführten Predigt, was man unter der Idee der Mnemonik abzuhandeln pflegt, theils die äussere Action selbst, deren Theorie man Drastik genannt hat. Die innere Fixirung zum Vortragen zu rechnen, ist keine Neuerung, obwohl

[1] *Gräffe*, Anweisung zum Periodenbau. Göttingen 1807.

ein anderes Verfahren in neuerer Zeit üblich geworden ist. Compd. rhet. eccl. pag. 119: Ad concionem feliciter habendam duo requiruntur, impressio et actio; impressio est, qua concionem animo conceptam commendamus firmiterque imprimimus memoriae. Wenn das innere Fixiren nur als Auswendiglernen gefasst würde, müsste es freilich dem Vortragen vorausgehen als etwas Anderes; bleiben wir aber beim reinen Begriff, so wird die innere Fixirung allerdings erst im Moment des Vortragens selbst ganz abgeschlossen und ist die zum Vortragen gehörende innere Thätigkeit, welche sich darum jeder erspart, wenn er die Predigt nicht vortragen will. Dies Zusammengehören des innern Fixirens und äussern Vortragens ist vom Sprachgebrauch richtig festgehalten, indem die Frage nach dem innern Fixiren die nach dem freien Vortrag ist. Dabei ist nicht zu leugnen, dass die Vorbereitungen des innern Fixirens früher fallen; aber dies ist kein Einwurf, denn Präparationen giebt es ja eben so gut auch für das Vortragen selbst.

1. *Die innere Aneignung.*

§ 214. Was der Prediger äusserlich darstellen will, muss er innerlich besitzen; er muss die Predigt in sich tragen und überall bei sich fixirt haben, wo er sie ausspricht. Weder das *ex tempore* noch das *memoriter dicere* entspricht der Aufgabe, sofern unter jenem gar keine, unter diesem eine mechanische Vorbereitung verstanden wird.

1. Was er sagt, muss er denken; was er mittheilt, muss er besitzen. Wie lange vor dem Aussprechen er es besitze, ist hier gleichgültig, wenn er es nur fertig besitzt im Moment des Aussprechens; es ist gleich verkehrt, im Moment des Redens die Gedanken nicht mehr, wie dieselben noch nicht vollendet zu besitzen. Stellt man das memoriter dicere und das ex tempore dicere einander entgegen, so dass Jedes das Andere ausschlösse, und fragt, welches von Beidem das Wahre sei: so lässt sich eine einfache Antwort nicht geben. Ein Extemporiren, welches im Moment des Aussprechens die Gedanken erst sucht und nur unbefriedigend darbieten kann, ist überall etwas Unor-

deutliches, das nur aus Noth vorkommen dürfte, und, ohne Entschuldigung in der Rede selbst, von keinem Redner übernommen werden darf. Fordert man hingegen ein Vortragen dessen, was vorher auswendig gelernt wurde, so verlangt man, dass der Redner sein eignes Erzeugniss wie ein fremdes behandle und sich aneigne; denn das Auswendiglernen ist anwendbar nur auf fremde Gedanken und Sätze, seien es nun Producte eines Andern, oder zwar von mir producirte, aber mir wieder fremd gewordene. Die Alten haben gewiss nicht blos um eine Illusion hervorzubringen, den Schein des Auswendiggelernthabens vermieden, sondern ohne Zweifel auch, weil es ihrem Genius widerstrebte, dass Einer sein eignes Erzeugniss als Auswendiggelerntes vortrage. Der Redner ist seinen Zuhörern schuldig, die Rede als Erzeugniss seiner eignen Person darzubieten und zwar als einen nun fertig gewordenen Act des innern Lebens. Merkte man das Gelernthaben, so würde man misstrauisch, die Rede sei künstlich gemacht, vielleicht um zu täuschen; auch im Cultus will man nicht an die Operationen des Studirzimmers erinnert werden; wenigstens wäre es dann ehrlicher und offener, die Predigt, sofern sie ein hin- und hergewogenes, tief erstudirtes Werk sein soll, nur vorzulesen, wie die bischöflich-englische Kirche aus dem erwähnten Grunde es früher gern gesehen hat, dafür aber das rhetorische Leben den Dissenters überlassen und sich mehr auf die Liturgie stützen musste[1]. Nur vorläufigen Werth hat der Satz, das Auswendiglernen sei die Regel, das Extemporiren aber blos zur Aushülfe nöthig[2]. Compd. rhet. eccl. pag. 120: Ut concio, animo concepta, felici in lucem edatur partu, necesse est, ut e fidelis rerum sibi concreditarum custodis, memoriae thesauro depromatur, non vero e chartis praelegatur. Secus mens, os, manus, oculi cet. quasi vinculis constricti suam vim et officium libere exercere nequeunt.

2. Keine Frage, amtliche Reden, welche man in regelmässigen Perioden zu halten hat, darum vorhersieht, können nicht dem zufälligen Geschick des Moments überlassen werden; sie wollen vorbereitet, vorher schon sichergestellt sein, so vollständig, als es der Natur der Sache nach möglich ist[3]. Gegen diese

[1] *Fliedner*, liturgische Mittheilungen aus Holland und England, S. 61.

[2] *Schott*, § 132.

[3] *Thiess*, § 164. — *Palmer*, S. 605.

Forderung auf Christus und die Apostel sich berufen, ist unverständig, da diese theils nicht als amtliche Prediger in einem periodischen Cultus aufzutreten hatten, sondern meist bei unvorhergesehenen Veranlassungen mehr das Wort nahmen, als förmliche Reden hielten, theils aber vorhergeschene Reden ohne Zweifel auch vorher vorbereitet haben. *Keckermann*, praefat.: Videbat Augustinus, tanto opus esse accuratiori praeparatione, quanto muneris hujus major est excellentia et gravitas. Nam quod ad eos attinet, qui hic minime omnium praeceptis ac praeparatione opus esse existimant, propterea quod vel a natura ipsa ad concionandum instructi simus, vel quod spiritus s. omnia etiam imparatis sit suggesturus: eos certum est errore teneri minime tolerando. Erat tempus extraordinariae inspirationis ..., nunc alia sunt ecclesiae tempora, nimirum ut vocatio ad ministerium ordinaria hodie est et mediata. Das unsichere Haschen nach Gedanken und Ausdruck erst im Moment des Redens, oder das leichtsinnig unüberlegte Schwatzen ist so entschieden das Schlechteste was geschehen könnte, dass jede Art von Vorbereitung, sei sie noch so schwerfällig und mechanisch, beziehungsweise den Vorzug verdient. Daher ist es richtig: genau schreiben und auswendig lernen ist besser, als ohne Sicherheit auf gut Glück hin reden.

3. Da aber diese Aneignung und Sicherstellung der Rede doch nur mechanisch vor sich geht im Auswendiglernen des schriftlich Ausgearbeiteten: so hat die Theorie oft wieder nöthig erachtet, diese Vorbereitung zu beschränken. *Thiess* § 154 f. fordert darum nur die materielle Meditation, die formelle des Zerlegens und Verarbeitens, in welcher Gedankenfolge, mit welchen Ausdrücken und mit welchem Anstand: das sei hinreichend, damit der würdige Prediger auftrete; der kunstmässige Redner freilich bedürfe noch anderer Vorbereitung. Mit Recht verlange der gemeine Mann von seinem Prediger, dass er ein für allemal studirt haben soll, ehe er ins Amt trat. Der würdige Prediger habe gar kein Concept, somit auch nicht wörtlich memorirt. Auch *Palmer* S. 606 f. empfiehlt eine weniger mechanische und doch vollständige Vorbereitung.

4. Für Viele ist überdies das Auswendiglernen ein so mühsames Geschäft, dass schon die Alten auf künstliche Hülfsmittel bedacht waren, welche in einer μνήμη, memoria, ars memoriae

dargeboten wurden. Diese Versuche gründen sich auf die Erfahrung, dass eine Gedankenreihe leichter behalten wird, wenn man sie mit etwas räumlich Anschaulichem vergleicht, sofern die Theile des räumlichen Bildes an die entsprechenden Glieder in der Rede erinnern; kurz, auf die Erfahrung, dass gewöhnlich das Localgedächtniss stärker ist als das Sachgedächtniss. *Cicero* nennt de orat. I, 34 den Dichter Simonides als Erfinder dieser Kunst, die besonders *Kästner* in seiner Mnemonik (2. Aufl. Leipz. 1805.) wieder aufgefrischt hat, ohne dass viel dabei herausgekommen ist[1]. Ein so mechanisches Verfahren will vollends der Predigt nicht ziemen. Compd. rhet. eccl. p. 122: In firmanda memoria abstinendum a signis, quae gravitatem theologicam offendunt et conceptus gignunt ridiculos. Ebenfalls der Kraft des Localgedächtnisses zu Liebe hat *Niemeyer* gerathen, die Predigt nicht oft abzuschreiben, weil der Inhalt leicht den Raum auf den Blättern wechselt; ein Anderer weiss auch da noch Rath, man solle das Abschreiben nur wagen in ganz gleichen Seiten- und Zeilenabtheilungen, damit das locale und sachliche Gedächtniss einander nicht stören. Wieder Andere zeichnen je die z. B. zehnte Zeile aus durch Unterstreichen u. s. w. Suum cuique. Gute Ordnung und Gruppirung, guter Numerus und rhetorischer Styl helfen weit besser dem Gedächtnisse nach; z. B. eine Gruppe von Sätzen, welche in wohlbegründeter Steigerung oder als Anaphora, Epiphora gebaut ist, wird leichter behalten, als ein mehr zufällig fortschreitender Abschnitt.

§ 215. Die Forderung, dass Alles, was man vortragen will, sicher angeeignet sei, wird dadurch erfüllt, dass man sein eignes Product sich nicht zuerst fremd werden lasse, sondern es festhalte und wieder zu erzeugen wisse.

1. Eine fremde Rede müsste man entweder ablesen oder als auswendig gelernte hersagen. Das Lesen wäre bei fremden Predigten die einfachste, ehrlichste Form; eben so gut, wenn es die Predigt eines Andern, als wenn es eine zwar selbst ausgearbeitete, aber dem Verfasser nur noch auf dem Papier gegenwärtige geworden ist. Da aber die Rede und Predigt ein

[1] Mehre bei *Köster*, § 106.

lebendig aus dem Innern hervorströmender Act sein soll: so er wartet das Auditorium mit Recht den freien Vortrag, und übt blos Nachsicht aus, wenn besonderer Hemmungen wegen der lesende Prediger geduldet wird.

2. Soll die Predigt als ausgeführte angeeignet sein, im Moment des Vortrages als fertiges Eigenthum: so ist jedem vergönnt, diese Aufgabe zu lösen, wie es ihm gegeben ist. Kann Einer die ganze Vorbereitung innerlich durchmachen und das fertige Product innerlich festhalten: so giebt es keinen Grund, ihn zu nöthigen, dass er seine Predigt schreibe und dann auswendig lerne; kann er aber nicht anders als auf letzterm Wege sich den sichern Besitz erwerben, so giebt es kein Interesse, ihm eine weniger sichere Aneignung zuzumuthen. Wohl aber ist an sich immer diejenige Vorbereitung die vorzüglichere, bei welcher der Prediger sich die Predigt am wenigsten zuerst äusserlich werden lässt, und sie dann erst wieder suchen muss. Wenige und wohl Keiner gleich von Anfang an wird die Ausarbeitung der Rede rein innerlich zu Stande bringen; dies gelingt nur mit grösserer oder geringerer Hülfe des Niederschreibens. Einige können sogar die Disposition nicht feststellen durch Meditation, sondern müssen das Schema auf dem Papier sehen, die Glieder vergleichen, die Titel der Theile corrigiren, bevor sie das Schema ins Reine bringen. Wenn schon die Alten, welche weit mehr als wir grössere und zu ordnende Gedankenreihen durchdachten ohne Hülfe der Feder, dennoch dem angehenden Redner die schriftliche Ausarbeitung empfehlen: so wird jetzt diese Empfehlung noch begründeter sein. *Cicero* de orat. 1, 33 bemerkt: Qui a scribendi consuetudine ad dicendum venit, hanc affert facultatem, ut etiam subito si dicat, tamen illa, quae dicantur, similia scriptorum esse videantur. — Utilius est, sumto spatio ad cogitandum paratius dicere. Caput autem est, quod (ut vere dicam) minime facimus, est enim magni laboris quem plerique fugimus, quam plurimum scribere. Der tiefere Grund ist, dass gewöhnlich der Redner wie der Künstler die innere Conception, erst wenn er sie äusserlich ausführt, zu vollendeten Bestimmtheit und Correctheit fördert. Das Concept ist also, soweit es nöthig wird, nicht Zweck, sondern Mittel, um die innere Conception zu erleichtern; unnöthig ist es, soweit diese für sich allein vollzogen und fixirt werden kann. Man meditire

nicht, um schreiben zu können, sondern man schreibe, um der Meditation nachzuhelfen, um sie zur Vollendung zu fördern, um die Fixirung ihrer Erzeugnisse zu erleichtern. Compd. rhet. eccl. p. 121: Licet meditatio attenta res et verba satis feliciter (d. h. ziemlich, aber nicht ganz befriedigend) inscribat memoriae, scriptio tamen, nisi tempore exclusa, nunquam est negligenda, quia et meditationes ipsas fovet et suscitat.

3. Ist das Schreiben das Hülfsmittel für vollendete Ausführung und Festhaltung des innern Erzeugnisses, so darf es nicht zum Gegentheil ausschlagen und gleichsam eine Ablagerung des Innerlichen werden, ein Abtreten auf das Papier, so dass man die auf das Papier gleichsam weg- und hingegebene Predigt erst später wieder durch Auswendiglernen in sich zurücknähme. Die Fixirung der Rede ist nichts Anderes als das Vermögen, diese immer wieder zu reproduciren und zwar in jeder Reproduction vollkommener, allerdings mittelst des Gedächtnisses, welches frühere Actionen unsers Bewusstseins festhält, so dass wir sie immer wieder herausgeben können. Die Thätigkeit des Gedächtnisses ist aber nicht etwa auszusetzen, bis nach der stylistischen Ausführung der Rede, erstreckt sich vielmehr auf alle successiv die Predigt hervorbringenden Momente. Man hält zuerst Thema und Eintheilung fest, sei es mit Hülfe der Schrift oder ohne diese, dann die Gruppirungen jedes Theils, dann in jeder Gruppirung die Ausführung. Dies ist kein Auswendiglernen, sondern ein Wiederholen der die Predigt erzeugenden Actionen, bis sie uns bleiben. Compd. rhet. eccl. p. 120: Primum ac praecipuum memoriae adminiculum est a) pia, devota, diuturna meditatio et hinc nata clara, vivida et distincta rerum perceptio; b) ordinata rerum dispositio aptaque partium cum partibus connexio; c) fortis ac vehemens, et in res perceptas earumque ordinem et connexionem firmiter intenta imaginatio; d) distincta, concinna, pura, nitida scriptio, cujus radiis excitata et perculsa imaginatio memoriae minus licet obsecundanti fideliter quid vult custodiendum transmittit; e) signa alia arbitraria ... genio cujuslibet ac commodata ... roborata. Pag. 121: Etsi memoria rebus et verbis studio intenta esse debeat, res tamen magis et prius ei insculpere studeat orator, quam verba conetur singula ediscere. Etenim si res perceptae non fallant memoriam, verba rem haud invita sequuntur et vel sponte sua in linguam defluunt. So räth

auch *Niemeyer* § 90: „Memorire nicht mechanisch, sondern vergegenwärtige dir erst den Inhalt, dann die Worte: 1) Hauptthema, 2) Einkleidung im Ganzen, 3) Ausdruck.“ Die Alten, auch *Schleiermacher*[1], fixirten sich so ihre Reden von Innen heraus; wo das aber Vorwand würde für leichtfertigere Vorbereitung, ist es verwerflich, und nur nach und nach können talentvollere Redner dahin gelangen, dass sie nur wenig oder gar nicht der schriftlichen Ausarbeitung bedürfen. *Van Til* p. 83: Quamvis tironibus consultum velimus ad acquirendum habitum dicendi, — ut calamum conscribendis concionibus exerceant: nihilominus non existimo per omnem vitam huic inhaerendum esse, non tantum propter temporis dispendium, verum etiam propter libertatem dicendi, qua comparata oratio majorem accipit vivacitatem et quasi ex imo animi profluit, — und nun ähnlicher Rath wie das Compd. rhet. eccl. ihn giebt.

2. *Die persönliche Action.*

§ 216. Die innerlich sicher fixirte Rede wird Mittheilung durch den äussern Vortrag, welcher theils der hörbare, theils der sichtbare ist, in beidem der naturgemässe Ausdruck des Stoffes und der Empfindung des Predigers.

1. Zusammen nennt man dies die körperliche Beredsamkeit, das persönliche Auftreten und Vortragen. Da nur mittelst dieser die Rede an die Zuhörer gelangt, so ist der Vortrag, actio, sehr wichtig. Summa eloquentiae vis in elocutione posita, sagen die Alten (*Quinctil.* XI, 3 nennt ihn das Hauptstück der Beredsamkeit), da ihnen freilich dermoment ane Erfolg die Hauptsache war; darum haben sie die Ton- und Geberdensprache zu ungemeiner Feinheit ausgebildet, *Cicero* de orat. III. Die Predigt sucht einen dauernden Erfolg, bedarf aber auch dazu des äussern Vortrags, so dass *Dräseke* meint: „Wichtiger als was, sei wie man etwas sage in den Augen der Menge[2].“ Folglich kann auch der Vortrag nicht, wie der Zufall es giebt, extemporirt, so wenig als mechanisch angelernt werden. Alle

[1] Meine Darstellung Schleiermachers u. s. w. S. 87 f. — *Palmer*, S. 603 f.
[2] *Sickel*, S. 60.

Acte im Erzeugen und innern Fixiren der Rede sind auch schon ein allmähliges Setzen und Fixiren des Vortrags, der nicht erst hinterher als etwas Neues irgendwo zu holen ist, etwas aus dem Spiegel oder Theater, wie der Styl aus dem Papier.

2. Die im Vortrag wirksamen, ihn ausmachenden Elemente sind theils hörbar, theils sichtbar: Diction und Gesticulation, oratorische Tonsprache und Mimik. *Quinctil.*: Actio est in duas divisa partes, vocem gestumque, quorum alter afficit oculos, altera aures. Wenn Declamation der Poesie eignet, so wird der oratorische Vortrag Recitation genannt werden dürfen zum Unterschied von der prosaischen Mittheilung. Oratorisch ist der Vortrag schon in belehrenden, beweisführenden Abschnitten, weil auch da die Vorstellungen nicht an sich, sondern im Dienste der Willensbewegung, daher mit warmen Interesse an der Sache und den Zuhörern ausgedrückt werden; er steigert sich, je mehr die Empfindung der Kraft dieses Stoffes geltend gemacht wird, und erreicht seine Höhe, wo der Wille unmittelbar bestimmt werden soll. Was also den oratorischen Vortrag auszeichnet, ist, dass mit dem Stoff auch Empfindung und Bestrebung des Redenden sich ausspricht. Compd. rhet. eccl. p. 122: Pronuntiatio vel actio est, qua oratio animo concepta et impressa memoriae ab eadem redditur et effertur voce ac gestibus rerum ipsarum naturae convenientibus, oratoris ipsius affectus commode exprimentibus et, quos in auditoribus excitare vult ac debet, vivide producentibus.

3. Vorausgesetzt ist, was allem Sprechen zukommt, der fehlerfreie, für die Zuhörer verständliche, klare, richtige und bestimmte Ausdruck, so dass die Sprachorgane den Dienst gehörig leisten. Dazu kommt nun das Oratorische und zwar Homiletische, das Ergriffensein vom heiligen Eifer für die Sache und das Heil der Gemeinde. Compend. rhet. eccl. p. 119: Quemadmodum in formanda, sic et in habenda concione omnia ita sunt instituenda, ut appareat, oratorem spiritu dei incensum dicere, zeloque vere divino pro dei gloria auditorumve emendatione et salute. Pag. 122: Ipsa mentis pio flagrantis zelo, illos ipsos affectus quos producere vult induentis, ad genuinum scopum omnia referre gestientis habitudo, hominem exteriorem vi quadam sibi insita propeque divina ad suam transformans imaginem, vocem

appositam gestusque decentes ultro suppeditat, ut praeceptionibus multis non sit opus [1].

a. Der mündliche Vortrag oder die Diction.

§ 217. Die Erregtheit des Predigers durch Empfindungen und Bestrebungen drückt sich aus in der Diction, welche von einem bestimmten Grundton aus in angemessenem Wechsel der Betonung verläuft nach Stärke, Höhe und Schnelligkeit des Sprechens.

1. Jede Rede hat, wie eine Einheit im Grade des Schwunges (§ 209) bei aller Mannigfaltigkeit, so den Ausdruck davon im Vortrag, d. h. eine durchschnittliche Grundlage der Kraft, Höhe und Bewegung im Reden, abhängig sowohl vom Stoff und seiner Wirkung, als auch von der Persönlichkeit des Redners und seinem Verhältniss zum Auditorium. Ein stetes Wechseln ohne Einheit des Grundcharakters, zu grelle Contraste, ein allmähliges Sinken sind fehlerhaft. Einfluss übt der cultische Boden, auf welchem die Predigt steht, alles Unheilige und Unkeusche ausschliessend. Compd. rhet. eccl. p. 119: Quae legato dei indigna, a gravitate rebus sacris conveniente sunt aliena et a piis auditoribus e spiritu Christi non possunt judicari esse profecta, sed vel ad ostentationem et vanae gloriae aucupium vel ad auditorum aures pascendas, magis quam ad producendos sanctos in eorum animis motus faciunt, studiose vitari debent. Auch die Besonderheit der gerade zu haltenden Predigt übt Einfluss. Fest- und erschütternde Casualpredigten sind ergreifender vorzutragen als gewöhnliche Sonntagspredigten, diese feierlicher als Wochenpredigten oder Homilien, weil der Inhalt und das Ergriffenwerden von demselben ein verschiedenes sein werden. Ibid. p. 123: Vox in genere ratione oratoris, qui minister dei est et dei nomine ad populum verba facit, gravis esse debet et sacro muneri conveniens. Ratione rerum ita est instituenda, ut earum magnitudini aut parvitati respondeat.

2. An der Einheit des Grundtons verläuft die Mannigfaltigkeit des Betonens und ist ebenso nothwendig wie jene; denn

[1] *Kerndörfer*, Handbuch für den geregelten mündlichen Vortrag geistlicher Reden. Leipzig 1832.

wie ein Vortragen ohne Einheit charakterlos ist, so ein Vortragen ohne Mannigfaltigkeit mechanisch eintönig, trocken. So wenig die niedrigsten und die höchsten Regionen des rhetorischen Styls in Einer Rede beisammen sind, ebensowenig werden die grellsten Contraste im Vortrag sich vereinigen. Wie die ganze Rede, wie der Styl schon lebendiger beginnen und alsdann zur höchsten Lebendigkeit hin sich steigern kann: so auch der mündliche Vortrag; fängt Alles ruhiger, mit weniger Schwung und Lebendigkeit an, so wird zwar auch eine Steigerung folgen, aber nicht so weit fortschreiten wie im erstern Falle.

3. Das Material, die Mittel[1] des mündlichen Vortrags bestehen a) im Wechsel der Stärke des Tons, da man leise, gemässigt, stark sprechen, ja rufend oder gar schreiend reden, Einzelnes accentuiren kann; b) im damit zusammenhangenden Wechsel der Tonhöhe, da man vom Grundton aus mehr oder weniger sinken und steigen kann; c) im Wechsel der Bewegung, da man schneller oder langsamer als die durchschnittliche Manier ist, Einzelnes vortragen kann; endlich d) sogar im Wechsel des Aussprechens selbst, da man die einzelnen Sylben scharf oder gedehnt, barsch oder zögernd aussprechen, und den Uebergang von Sylbe zu Sylbe, von Wort zu Wort, von Satz zu Satz abgebrochen (staccato in der Musik) oder schleifend machen kann, d. h. so dass das Aufhören einer Sylbe, eines Wortes u. s. w. und das Anfangen der folgenden stark markirt oder aber das Uebergehen allmählig und weich gemacht wird. Dahin gehört auch das Fortschreiten von Satz zu Satz, mit oder ohne Pausen; endlich wird zu diesen vier Mitteln, durch welche der oratorische Vortrag wirkt, noch ein psychischer Factor hinzukommen, dass in weniger äusserlich nachzuweisender Form der ganze Vortrag unmittelbar Seele, z. B. Salbung, empfängt aus der innern Bewegung des Redners, was sich in Schattirungen der Stimme und des Sprechens kund giebt, die man auf jene vier Mittel nicht zurückführen kann, und die im Mimischen ihre Ergänzung haben: es mag dies das Musikalische im Vortrag genannt werden.

---

[1] *Schillings* Briefe über die äussere Kanzelberedsamkeit. Stuttgart 1833. Vgl. *Palmer*, S. 614. — *Köster*, § 109 f.

§ 218. Der mündliche Vortrag soll wahr sein, d. h. angemessener Ausdruck wirklich vorhandener Potenzen, darum natürlich, edel und keusch.

1. Da das mündliche Vortragen nur das wirkliche Aeusserlichwerden der Predigt ist, so kann es am wenigsten von Aussen beigebracht werden. Die Predigt ist in der Person erzeugt, darum muss der Vortrag der redenden Person angemessen sein. „Denke und fühle, was du sprichst", *Stickel.* Die Stärke und Höhe der Stimme ist durchschnittlich von der Organisation der Stimmorgane abhängig, das Maass der Schnelligkeit im Sprechen und die Art des Aussprechens und Uebergehens von Wort zu Wort ist ebenfalls abhängig von dem persönlichen Temperament, von der Organisation der Lunge, von der Beschaffenheit des Raumes, welcher erfüllt werden muss; das Beseeltsein des Vortrags ist abhängig von der gemüthlichen Individualität des Redenden. In den Personen macht sich auch die Nationalität geltend, der französische Redner z. B. ist lebhafter und beweglicher als der deutsche; ferner das Alter, denn der jugendliche Redner wird naturgemäss vom greisen im Vortrage, weil im ganzen Bau der Rede, sich unterscheiden u. s. w. Jeder betone auf der Kanzel, wie er sonst betont, nur dass die Totalstimmung gehoben ist[1].

2. Der Vortrag, um wahr zu sein, muss der Predigt als einem gottesdienstlichen Acte angemessen sein, somit würdig, edel, im heiligen Styl sich haltend, weder abhandelnd trocken, noch leichtfertig oder affectirte Kunst treibend. Compd. rhet. eccles. pag. 119: Quae legato dei indigna ... vel ad ostentationem, vel ad aures pascendas potius, quam ad producendos sanctos motus ... studiose vitari debent. Pag. 122: Vox in genere, ratione oratoris qui minister dei est et dei nomine ad populum verba facit gravis esse debet et sacro muneri conveniens; ratione auditorum .., ut possit intellegi. In einer grossen Kirche wird man langsamer, bestimmt articulirt sprechen, vor voller Gemeinde erhabener, vor wenigen Zuhörern vertraulicher, weil auch der Inhalt der Rede so sein wird.

3. Er soll der jedesmaligen Predigt näher angemessen sein,

[1] Meine Schrift über Schleiermacher, S. 95 f. — *Palmer*, S. 615.

ihrem mehr die Einsicht, oder mehr das Gefühl für den Willen in Anspruch nehmenden Charakter, dem bald ergreifend rührenden, bald beschämenden, bald warnenden Text und Thema; ihrem festtäglichen oder sonntäglichen Typus u. s. w. [1].

4. Der Vortrag hat endlich auch die Natur jedes besondern in der Predigt vorkommenden Elementes auszudrücken. *Cicero* orat. cap. 29: Orator perfectus is, qui parva submisse, modica temperate, magna graviter dicere potest, was *Augustin* näher anwenden lehrt [2]. Compd. rhet. eccl. pag. 123: In specie vox in docendo debet esse lenis et placida, in confirmando vehemens, in refellendo acris et ignea, in hortando gravis, in reprehendendo fulminans et terrifica, in consolando suavis, in precando ardens et zelo plena, adeoque in omnes formas mutabilis. Weil diese Elemente in einer Steigerung allmählig sich heben, so wird auch der Vortrag allmählig kräftiger, eindringlicher, nur dass auch durch leisere Betonung eine Stelle gerade gehoben werden kann. — Die den Bau der Predigt haltenden Gedanken sind als solche auch vorzutragen, weil die Absicht vorhanden ist, den Zuhörer auf ihm verständlichen Wege zu führen. — Der schlechte Kanzelton ist Manier, nicht von Innen heraus, sondern der Sitte zu Liebe entstanden, meist ein für den Inhalt zu hoch gehaltener Vortrag, zu laut, zu feierlich, darum mit Unnatürlichkeiten überladen, so dass *Erasmus* von Eselbrüllen und Hahnenschrei spricht. Die Verschwendung der Kraft stumpft die Wirkung ab. Der Vortrag ist verschieden, je nachdem Erhabenes, Ergreifendes, oder Tröstendes, Beruhigendes, oder Warnendes und Mahnendes, oder Ermunterndes u. s. w. mitgetheilt wird.

b. Die Action.

§ 219. Der Ausdruck des Empfindens und Bestrebens in der Diction wird ergänzt und unterstützt durch die an der Person des Predigers sichtbar werdenden Bewegungen [3].

1. Der Redende ist in einer ihm wichtigen Action begiffren;

[1] *Köster*, § 112.
[2] *Lentz*, Geschichte der Homiletik, I, S. 167.
[3] *Engel*, Ideen zur Mimik. — *Köster*, § 114 f.

die Bedeutung, welche für ihn selbst die Rede hat, und jeder Gedanke, den er ausspricht, somit was er bei diesen Gedanken empfindet, erstrebt, wird sich, wie alle Gemüthsbewegung, in leiblichen Bewegungen fortsetzen und ausdrücken. Darauf ruht die mimische Kunst, welche, wie alle schöne Kunst als solche, nicht in die Beredsamkeit gehört. Der natürliche Ausdruck wird sich in der Rede nicht mimisch, sondern oratorisch gestalten. *Cicero* de oratore III, 59: Imago animi vultus est, indices oculi; nam haec est una pars corporis, quae, quot animi motus sunt, tot significationes et commutationes possit efficere. Quare in hac nostra actione secundum vocem vultus valet; is autem oculis gubernatur. — Compend. rhet. eccl. pag. 122: Vocem appositam gestusque decentes inspirant zelus ac devotio, ... in linguam, vultum, frontem, oculos, manus, universum denique corpus sponte transit ac libere exercetur. Die Mittel sind nach der gewöhnlichen Angabe[1]: Haltung des Körpers, Veränderung der Mienen und Geberden, somit Bewegung der Hände und Arme, physiognomischer Ausdruck, Bewegung des Kopfes, Haltung und Bewegung des ganzen Körpers und in Allem wiederum ein beseelendes Etwas, das sich nicht calculiren lässt.

2. Auch diese Bewegungen müssen wahr sein, wenn sie *von* Innen herauskommen, und mit der Ausbildung der Persönlichkeit selbst werden dieselben sich veredeln, denn keineswegs sind sie im rohen Naturzustande zu belassen, so wenig auch immer ein mimisches Studium unmittelbar förderlich sein kann. Würde und Wärme sind auch hier das Erste. Compd. rhet. eccl. pag. 124: Vultus, frons, oculi, manus, universus denique corporis habitus non minus quam vox ipsa ad gravitatem V. D. Ministro dignam componi et sic disponi debent, ut non modo zelus in animo accensus undique, qua data porta, erumpere videatur, sed et in iis affectuum conspiciantur signa, quibus oratoris animus est imbutus, et quibus auditoris quoque mentem tingere et imbuere debet. — Leidenschaftliches und Unkeusches bleibt ausgeschlossen. Ib.: Cum gravitate dei legato digna, cum vi et majestate rebus sacris conveniente certare debent modestia et humilitas, quae in universo cum vocis tum gestuum habitu relucere

[1] *Sickel*, S. 67.

debent; cujus parum sunt memores, qui in suggestu tantum non histrioniam exercent, gestu corporis theatrico, athletica membrorum jactatione, totius vultus ad vanitatem, levitatem aut arrogantiam composita transfiguratione, bonam doctrinae gratiam corrumpunt. Nicht nur das Falsche, d. h. der Ausdruck von etwas innerlich nicht Daseiendem, das Affectirte, Schauspielerische ist unzulässig, sondern auch das wirklich Schöne soll nicht mit Ostentation gezeigt, soll einfach gegeben werden. Dieses Bescheidensein des Schönen ist die Keuschheit.

3. An der Steigerung der Rede nimmt auch die Gesticulation Antheil: bei ruhiger Erörterung ist sie ganz einfach, bei steigendem Affect lebhafter, ohne indess jene Leidenschaft erreichen zu können, welche Aeschines an Demosthenes beneidet, „wenn ihr τὸ θηρίον erst gesehen hättet". Regeln wie: der linke Arm dürfe sich nicht für sich allein bewegen, nur zur Unterstützung des rechten, die Hand dürfe nie über die Schulterhöhe steigen, die Bewegung des Arms müsse, um nicht eckig zu werden, von unten heraufgehen, beim Gebet dürfe man gar nicht gesticuliren u. s. w. sind nicht allgemein richtig, obgleich Wahres in ihnen enthalten ist. Wichtiger ist es, an die nöthige Sparsamkeit in Verwendung alles rhetorisch Wirksamern zu erinnern; Mässigung ist besser als Uebertreibung: auch wer wenig Mittel des äussern Vortrags hat, kann durch das rechte Vertheilen viel wirken, während wer die Kraftmittel überall bringt, nirgends einen besondern Nachdruck mehr hineinlegen kann. Mechanisch einstudirte Gesticulation, oder zufällig sich festsetzende Manieren, welche man nur darum annähme, weil irgend Gesticulationen üblich und erwartet sind, wären gleich verkehrt und sind das Zeichen blos gemachter Predigt; denn die erzeugte wird den Vortrag wie die Gesticulation mit erzeugen, so zwar, dass immerhin eine veredelnde Aufmerksamkeit auf das wie von selbst Werdende zu richten ist.

DRUCKFEHLER.

S. 11. Z. 1. v. o. lies nun statt nur.
S. 17. Z. 1. v. u. l. Spitze st. Stütze.
S. 21. Z. 4. v. u. l. zugemuthet st. zuge-thet.
S. 39. Z. 1. v. u. l. geht st. gehen.
S. 75. Z. 9. v. o. l. Alles st. Alle.
S. 79. Z. 1. v. o. l. Stande st. Acte wird.
S. 94. Z. 1. v. u. l. im Aussprechen st. in Aussprächen.
S. 99. Z. 3. v. o. l. neben- st. untergeordnet.
S. 101. Z. 1. v. u. l. andere st. andern.
S. 111. Z. 10. v. o. l. du Bosc st. du Bose.
S. 138. Z. 1. v. u. l. blos ein st. blos in.
S. 176. Z. 12. v. u. l. Topik st. Logik.
S. 235. Z. 13. v. u. l. enthüllt st. enthält.
S. 338. Z. 11. v. u. l. des Thema's st. das Thema.
S. 348. Z. 16. v. o. l. Verkündung st. Verbindung.

NB. S. 398 ist aus Versehen ein Satz von der *elocutio* (Styl) aufgenommen, wo von der *pronuntiatio* die Rede sein sollte.

2186 ii33

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

3 2044 037 907 870

DATE DUE

DEMCO, INC. 38-2931